La *Filosofía del Derecho* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Sentido, problemas y perspectivas

Gustavo Leyva
Alejandro Nava Tovar
Editores

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA

Gustavo Leyva es profesor-investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa desde 1989. Estudios de Maestría en Romanística y Doctorado en Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Alemania con una Beca del DAAD. Estancias postdoctorales en el Philosophisches Seminar de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg y en la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main con una Beca de la Fundación Alexander von Humboldt.

Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática* (México, 2018), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (3 vols., con Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko) (Barcelona-México, 2018), *Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico* (2 vols.), coeditado con Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón (Barcelona-México, 2021), *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia* (México, 2022) y *Guía Kant Comares* (Granada, 2023). Deben mencionarse también sus ediciones de: *Kant y el problema de la Metafísica* de Martin Heidegger (México, 2013), *Fenomenología del Espíritu* de G.W.F. Hegel (México, 2017), *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant (México, 2018) y *La miseria de la Filosofía* de Karl Marx (México, 2023).

La *Filosofía del Derecho* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel: sentido, problemas y perspectivas

Colección
Abate Faria
39

La *Filosofía del Derecho* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel: sentido, problemas y perspectivas

Gustavo Leyva
Alejandro Nava Tovar
(Eds.)

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General
José Antonio De los Reyes Heredia

Secretaria General
Norma Rondero López

Coordinadora General de Difusión
Yissel Arce Padrón

Subdirector de Publicaciones
Carlos Francisco Gallardo Sánchez

Subdirector de Distribución y Promoción Editorial
Marco Moctezuma Zamarrón

Diseño, formación de interiores y portada: Ma. de Lourdes Pérez Granados

Primera edición, 2024

D. R. © 2024, de los textos: sus autores

D. R. © 2024, Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855, Ex Hacienda
San Juan de Dios, Tlalpan, 14387, Ciudad de México
www.casadelibrosabiertos.uam.mx

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total, ni parcialmente, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo, por escrito, de los editores.

ISBN de la colección: 978-607-477-324-8
ISBN de la obra: 978-607-28-3155-1

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Índice

Presentación 11
Gustavo Leyva y Alejandro Nava Tovar

Sección 1
Lugar sistemático y método de la *Filosofía del Derecho*

Genealogía del Derecho 25
Walter Jaeschke (†) (Hegel-Archiv, Ruhr-Universität Bochum)

"Las Euménides duermen". Sobre la fragilidad de la Modernidad 47
Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin)

La Filosofía del Derecho especulativo-idealista 67
Christian Krijnen (Vrije Universiteit Amsterdam)

El Derecho como autoorganización de la libertad. Sobre la superación del Estado de autoridad en el pensamiento jurídico de Hegel 83
Thomas Sören Hoffmann (FernUniversität in Hagen)

La dialéctica de la libertad como método de la *Filosofía del Derecho* 101
Frederick Neuhouser (Columbia University)

El sujeto moral 125
Gabriel Amengual (Universidad de las Islas Baleares)

Sección 2
Moralidad y filosofía de la Acción

La concepción adscriptivista de la realidad efectiva de Hegel 143
Michael Quante (Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Las condiciones formales de la agencia individual: la moralidad subjetiva en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, §§ 119-128 163
Juan Ormeño Karzulovic (Universidad Diego Portales/Universidad de Chile)

Lógica subjetiva y teoría de la acción en Hegel 191
Luis Mariano de la Maza (Pontificia Universidad Católica de Chile)

La doctrina de la voluntad libre de Hegel en la Introducción a la Filosofía del D*erecho* 213
Anton Friedrich Koch (Universität Heidelberg)

Hegel: la extraña redención de la persona 239
Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid)

La codicia infinita de la subjetividad y algunas consideraciones sobre la pertinencia de la crítica de Hegel a la ironía romántica en el § 140 de la *Filosofía del Derecho* *257*
Luiz Fernando Barrére Martin (Universidade Federal do ABC)

Sección 3
Esferas de la eticidad I: Familia y Sociedad Civil

La relación entre el arte y el Derecho en la filosofía de Hegel 277
Marco Aurélio Werle (Universidad de São Paulo)

El duro trabajo de la cultura. Sociedad civil y *Bildung* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel 293
Luis Eduardo Gama (Universidad Nacional de Colombia)

El papel de la economía política de Ricardo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel 321
Fernando Huesca Ramón (†) (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

De la necesidad a la libertad: la sociedad civil 337
Sergio Pérez Cortés (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa)

Sección 4
Esferas de la Eticidad II: Libertad, Derecho y Estado

La *Filosofía del Derecho* de Hegel. Inmanencia y realización de la libertad 361
Jorge Armando Reyes Escobar (Universidad Nacional Autónoma de México)

La metáfora orgánica en la teoría del Estado de Hegel. De las relaciones en la Constitución particular 385
Zaida Olvera (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Nacional Autónoma de México)

Hegel, la justificación racional del Derecho y del Estado 413
Jorge Rendón Alarcón (Universidad Autónoma Metropolitana)

Sección 5
Derecho, Razón e Historia

"Lo racional" según el Prefacio a las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* de Hegel (1821) 433
Carlos Emel Rendón (Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)

El "Derecho de la Historia" en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Una revisión crítica y un intento de actualización 457
Daniel Brauer (Universidad de Buenos Aires)

Modernidad, historicidad y revisionismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel 479
Eduardo Charpenel (Universidad Panamericana)

Estado e Historia. De las relaciones interestatales a la historia universal en la filosofía del Espíritu Objetivo de Hegel 505
Jorge Alberto Martínez Juárez (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa)

Sección 6
Recepción, desarrollo y crítica I: autores

La crítica de Marx a la *Filosofía del Derecho* de Hegel 535
Gustavo Leyva (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa)

G. W. F. Hegel y H. Kelsen: sobre la primacía del orden jurídico estatal 577
Óscar Cubo Ugarte (Universidad de Valencia)

Monarquía constitucional y decisionismo: las ambivalencias de la teoría de la soberanía de Hegel 591
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)

Libertad social y mercado: la reinterpretación honnethiana de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* *625*
Ricardo Bernal Lugo (Universidad La Salle)

Contrato y reconocimiento en el Derecho Abstracto de la *Filosofía del Derecho* de Hegel 641
Javier Balladares Gómez (Facultad de Estudios Superiores Aragón)

Hier ist die Rose, hier tanze! 665
Ricardo Espinoza Lolas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Sección 7
Recepción, desarrollo y crítica II: Problemas

Derecho y violencia. Variaciones hegelianas 687
Jean-François Kervégan (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Kant y Hegel sobre soberanía y derecho de gentes 707
Manuel Jiménez Redondo (Universidad de Valencia)

Lo vivo y lo muerto de la teoría hegeliana de la pena en la *Filosofía del Derecho* 737
Alejandro Nava Tovar (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco)

Barbarie en la *Filosofía del Derecho* *763*
Luis Guzmán (The New School)

Hegelianismo, libertarismo y anarquía 783
Francisco Javier Castillejos Rodríguez (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco)

¿Hay derechos humanos en la *Filosofía del Derecho* de Hegel? 807
Ludwig Siep (Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Presentación

Las *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* de Hegel aparecieron el mes de octubre de 1820 (a pesar de estar fechadas en el año 1821) en Berlín, y fueron pensadas originalmente como un compendio para ser usado por los estudiantes en el marco de las *Vorlesungen* que su autor dedicó al tema del Derecho.[1] Su concepción y redacción se encuentra, así, indisolublemente ligada a los cursos de Hegel sobre ese tema cuyos orígenes se remontan a su período de Jena, donde impartió durante varios semestres *Vorlesungen* sobre "ius naturae et civitatis"; prosiguen en Nürnberg, donde, como docente de Gymnasium, debía impartir cursos sobre "*Rechts- Pflichten und Religions-Lehre*", y se prolongan hasta Heidelberg (*Wintersemester* 1817-1818) y Berlín (1818-1819, 1819-1820, 1821-1822, 1822-1823 y 1824-1825) como *Vorlesungen* sobre *Rechtsphilosophie*. La paulatina difusión y el gran impacto ejercido por la *Rechtsphilosophie* de Hegel fue inicialmente a través de Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet y Eduard Gans, quienes impartieron sus cursos sobre filosofía del Derecho tomando como su base la obra de Hegel a la que nos hemos venido refiriendo. El influjo de esta obra se extendió, sin embargo, más allá del ámbito estrictamente filosófico, e incluso académico, para impactar también en las discusiones en el ámbito del Derecho y de la política.[2]

[1] Véase a este respecto la presentación y edición de esta obra realizada por Klaus Grotsch y Elisabeth Weisser-Lohmann a Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke* (GW). Bd. 14,1. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

[2] Puede verse, en este sentido: Manfred Riedel (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. 2. Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

El libro que ahora presentamos ha sido pensado como una reflexión colectiva en torno a los ejes de análisis, preguntas, problemas y desafíos teóricos, filosóficos y políticos planteados por Hegel en su *Filosofía del Derecho*; busca, además, establecer su relevancia y significación para el presente.[3] Para ello hemos procedido a dividir esta obra en siete secciones temáticas: la primera está consagrada a elucidar el lugar sistemático y el método de la filosofía del Derecho de Hegel. La segunda se propone reflexionar sobre el análisis que Hegel hace de la moralidad y de la acción humana. Posteriormente, dedicamos dos secciones al análisis de las esferas de la eticidad (*Sittlichkeit*) en esta obra de Hegel, particularmente la familia, la sociedad civil y el Estado, examinando cómo en ellas se expresan diversas dimensiones, problemas y planos de la realización de la libertad. Una quinta sección está destinada al análisis del Derecho y sus relaciones con la razón y la historia a la que siguen las dos últimas secciones dedicadas a la recepción, desarrollo y críticas a la Filosofía del Derecho de Hegel, sea tomando como eje a ciertos autores o bien a determinados problemas. Para ello nos preocupamos por invitar a estudiosos de la obra y el pensamiento de

[3] Una muestra de la recepción y relevancia de esta obra en el ámbito hispanohablante es la existencia de al menos nueve traducciones de ella (se citan abajo en orden de aparición): *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Introducción. Eticidad.* Traducción de Felipe E. González Vicén, Madrid: Revista de Occidente, (traducción incompleta); *Filosofía del derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, traducción basada del francés de Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires: Claridad, 1937 (desde 1980 Casa Juan Pablos ha hecho diversas ediciones y reimpresiones de esta traducción. Así mismo, esta misma traducción fue reeditada en 1975 con el título *Filosofía del derecho* por la Universidad Nacional Autónoma de México, revisada por Laura Mues Schrek y Eduardo Ceballos Uceta, y prologada por Juan Garzón Bates); *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Traducción, prólogo y notas de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Siglo XX, 1987; *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988; *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Edición de Karl-Heinz Ilting. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/ Prodhufi, 1993; *Principios de la filosofía del derecho*, Traducción de Oward Ferrari, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2007; *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducción María del Carmen Paredes Martin, Editorial Gredos, 2010; *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política: para uso de sus clases*. Edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán con la colaboración de Carl Antonius Lemke. Madrid: Tecnos, 2017; *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Introducción, traducción y notas de Manuel Jiménez Redondo. Ápeiron, Madrid, 2022.

Por su cuidado y calidad merecen ser citadas tres traducciones más de esta obra de Hegel a lenguas románicas (citadas de nuevo por orden de aparición): *Principes de la Philosophie du Droi*t. Trad. Jean-François Kervégan. Paris: PUF, 1998; *Principes de la Philosophie du Droit*. Trad. Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Garnier-Flammarion, 1999 y *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*. Tradução anotada de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

Hegel provenientes de diversas latitudes y tradiciones filosóficas dentro y fuera del ámbito hispanohablante.

La primera sección con la que da inicio este libro lleva por título Lugar sistemático y método de la Filosofía Del Derecho e inicia con un trabajo del gran especialista en la obra de Hegel, Walter Jaeschke, quien lamentablemente, no pudo ver esta obra publicada. En su ensayo titulado "Genealogía del Derecho", Jaeschke reflexiona sobre las relaciones entre la historia del Derecho, el Derecho y la filosofía del Derecho en Hegel, quien no dedicó ninguna atención al primero de estos temas, a pesar de, como reconoce el propio Jaeschke, la marcada impronta histórica de todos los conceptos de su filosofía del Derecho. Jaeschke defiende, así, la idea de que el análisis de la historia de la conciencia que hace Hegel suministra argumentos esclarecedores para la genealogía del Derecho, de modo que ésta puede comprenderse como un momento de la historia de la conciencia y, al mismo tiempo, a la inversa, la historia de la conciencia, la génesis del sujeto, no pueden ser comprendidas sin atender a la génesis y la historia del Derecho. Andreas Arndt en "'Las Euménides duermen' Sobre la fragilidad de la Modernidad" sigue la referencia de Hegel a las Euménides en el parágrafo §101 del ejemplar de mano de la *Filosofía del Derecho* de Hegel para analizar la presencia de un momento arcaico en el Derecho moderno y el modo en que, por debajo de la superficie de uno de los sistemas centrales que configuran la civilización moderna, es decir, el Derecho, continua la latente presencia de las divinidades que representan la destrucción como negatividad pura, lo que introduce una profunda inquietud en el orden del Derecho y, en general, en la civilización moderna que, no obstante, se resiste a transformarse en abierto pesimismo. Por su parte, en "La *Filosofía del Derecho* especulativo-idealista", Christian Krijnen inicia problematizando el modo en que se ha retomado el análisis del reconocimiento ofrecido por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* para insistir en la necesidad de comprender el trabajo de Hegel al interior de su sistema. De este modo, Krijnen cuestiona la tesis de que la *Filosofía del Derecho* se habría desarrollado sobre la base de un proyecto ya planteado por la *Fenomenología*, para insistir, más bien, en que, al margen de su posición en el interior del sistema, la *Fenomenología* no satisface la pretensión de Hegel de ser una filosofía científica por razones metodológicas ni permite comprender la filosofía del Derecho de Hegel como un idealismo especulativo de la realización efectiva de la libertad. Thomas Sören Hoffmann en "El Derecho como autoorganización de la libertad. Sobre la superación del Estado

de autoridad en el pensamiento jurídico de Hegel" busca mostrar el modo en que la idea de Hegel de un Derecho en cuyo interior la libertad se organiza a sí misma representa la crítica fundamental en contra de todo tipo de imposición por parte de un Estado de corte autoritario. Es así que Hoffmann esclarece conceptos básicos del análisis del Derecho realizado por Hegel para mostrar que este sistema sólo puede practicarse sobre la base de una correspondencia entre la autodeterminación racional subjetiva y la institucionalidad objetiva. En su ensayo "La dialéctica de la libertad como método de la *Filosofía del Derecho*" Frederick Neuhouser se propone esclarecer el sentido del método dialéctico que Hegel emplea en su *Filosofía del Derecho* para explicar el mundo social y la racionalidad que le es propia. Para ello Neuhouser expone los parámetros normativos a los que apela Hegel para evaluar las prácticas e instituciones sociales, remitiéndolos a una concepción de la autodeterminación práctica y estudiando cómo se desarrollan a lo largo de la obra citada. Esta primera sección se cierra con un artículo de Gabriel Amengual, titulado "El sujeto moral", tema de una importancia central en el apartado que Hegel dedica a la moralidad en su *Filosofía del Derecho*. Se trata de una materia de gran peso, pues los estudiosos y comentaristas de Hegel se han preocupado por criticar —o, en otros casos, defender— al filósofo por su anulación —o por su mantenimiento y defensa— de la subjetividad en su filosofía del Derecho.

La sección siguiente, Moralidad y Filosofía de la Acción, abre con un artículo de Michael Quante que lleva por título "La concepción adscriptivista de la realidad efectiva de Hegel", en el que propone una lectura de Hegel a la luz de un concepto pragmatista de la realidad en el marco de una concepción adscriptivista de la filosofía práctica. Es en este horizonte que Quante analiza la relación entre subjetividad, objetividad y realidad en la *Filosofía del Derecho* reconstruyéndola en el marco de una concepción pragmatista de la realidad. A continuación, Juan Ormeño interpreta en su artículo "Las condiciones formales de la agencia individual: la moralidad subjetiva en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, §§ 119-128" la primera parte de la Moralidad de la *Filosofía del Derecho* de Hegel como especificación de una perspectiva, sólo desde la cual el agente puede pretender tener el control de lo que hace o ser un agente mismo. Para ello, el autor considera, en primer lugar, la delimitación que Hegel hace entre la concepción de la agencia ofrecida en la sección consagrada al Derecho Abstracto, especialmente su concepción de "persona", y la concepción de la agencia propia de la morali-

dad expresada en la noción de "sujeto", atendiendo, en un segundo momento, a la distinción entre "hecho" y "acción", para abordar así, posteriormente, lo que Hegel llama "Derecho del saber" y "Derecho de la intención" y, de esta manera, establecer tanto las condiciones formales negativas como las positivas de la acción intencional. Luis Mariano de la Maza prosigue este conjunto de problemas en "Lógica subjetiva y teoría de la acción en Hegel" con el objetivo de esclarecer las relaciones entre la "Doctrina del concepto" de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y la teoría de la acción del capítulo "Moralidad" de su *Filosofía del Derecho* tomando como eje los conceptos de libertad, finalidad y bien. La estructura triádica del concepto en la *Ciencia de la Lógica* (universalidad, particularidad y singularidad) es replicada por Hegel en el concepto de voluntad libre de la *Filosofía del Derecho*. Anton Friedrich Koch analiza en "La doctrina de la voluntad libre de Hegel en la Introducción a la filosofía del Derecho" la teoría de la voluntad libre en Hegel en el horizonte abierto por Leibniz y Kant, quienes habían distinguido ya tres aspectos esenciales de la libertad de la voluntad individual: Leibniz, la inteligencia, la espontaneidad y la contingencia; Kant, la autonomía, la espontaneidad y la libertad del arbitrio, ofreciendo, así, tentativas de solución para la aporía exterior de la libertad —esto es, la tensión entre la libertad y el determinismo de la naturaleza. A ella se añade, además, una aporía interior de la libertad, a saber: si la heteronomía es ausencia de libertad, entonces el agente heterónomo no puede ser considerado como responsable de sus actos. Es así que este ensayo examina cómo la doctrina del libre arbitrio que Hegel expone en la introducción a la *Filosofía del Derecho* se relaciona con los tres aspectos de la libertad y las dos aporías de la libertad anteriormente mencionadas. Félix Duque por su parte, en su contribución titulada "Hegel: la extraña redención de la persona", ofrece una interpretación de la filosofía hegeliana como una *praeparatio mortis* de resonancias platónicas, aunque más radical que la expuesta y elogiada por Platón en el *Fedón*, porque, incluso negando la esperanza del individuo, procede a una transfiguración de esa desesperanza en un amplio proyecto de realización socio-religiosa del Reino de Dios en la Tierra. De este modo, la clara consciencia de la mortalidad humana se convierte en Hegel en la única garantía fiable de pervivencia de la comunidad humana. Esta sección se cierra con una contribución de Luiz Fernando Barrére Martin, "La codicia infinita de la subjetividad y algunas consideraciones sobre la pertinencia de la crítica de Hegel a la ironía romántica en el § 140 de la *Filosofía del Derecho*". En ella se tratan las características definitorias de

la subjetividad tal y como ellas se articulan en la sección de la moralidad de la Filosofía del Derecho. Así, el autor ofrece una caracterización de la voluntad tal y como ella se presenta en la introducción a la *Filosofía del Derecho*, para exponer posteriormente tanto el concepto de bien en el ámbito de la conciencia moral y las dificultades que presenta su plena realización como el modo en que la subjetividad moral se invierte en el mal y aparece en la ironía romántica para perfilar así la crítica hegeliana a esta última.

La tercera sección, Esferas de la eticidad i: familia y Sociedad Civil, abre con el artículo, "La relación entre el arte y el Derecho en la filosofía de Hegel" en el que Marco Aurélio Werle investiga la relación entre el arte y el Derecho en la filosofía de Hegel en el punto de encuentro entre el Espíritu objetivo y el absoluto a partir de la categoría de acción. Así, de acuerdo con el autor, si en el Derecho la acción se piensa desde determinaciones subjetivas y prácticas, en la estética la acción asume una dimensión ideal e histórica por ser a la vez acción bella. Luis Eduardo Gama analiza en "El duro trabajo de la cultura. Sociedad civil y *Bildung* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel" las relaciones entre la familia, la sociedad civil y el Estado. La idea de este ensayo es que la sociedad civil puede comprenderse como la esfera en la que se desarrolla el proceso de realización permanente de lo universal al que Hegel se refiere mediante el concepto de *Bildung* ("formación" o "cultura") que acontece tanto en el sujeto burgués que se va formando como ciudadano al igual que en la realidad social. Otra mirada sobre el análisis que Hegel ofrece de la sociedad civil es la que brinda Fernando Huesca en su contribución "El papel de la economía política de Ricardo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel". La comprensión de la economía política como ciencia de la producción y distribución de mercancías, y no como una mera techné de gestión administrativa del Estado que permea a la *Filosofía del Derecho* muestra la lectura de Say y Ricardo, autores presentes en la biblioteca privada de Hegel. Ello explica que tanto en sus cursos sobre *Filosofía del Derecho* como en la obra misma aparezcan incorporados elementos provenientes de la teoría del valor— trabajo, de la monopolización del capital y de los efectos del sistema de producción capitalista para la clase de los trabajadores. Sergio Pérez Cortés centra su interés también en la estructura y dinámica de la sociedad civil. En efecto, en su artículo "De la necesidad a la libertad: la sociedad civil", ensayo con el que cierra esta sección, su autor señala las dificultades que presenta la parte dedicada a la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho* debido a que en ella concurren

simultáneamente categorías económicas y sociales, principios políticos y conceptos filosóficos. Este artículo busca por ello simplemente privilegiar, por sobre las interpretaciones mencionadas, el aspecto filosófico—demostrativo que se encuentra expresado desde el parágrafo uno, a saber: evidenciar las ideas de Derecho y libertad y su realización efectiva.

La cuarta sección, Esferas de la eticidad ii: Libertad, Derecho y Estado comienza con un artículo de Jorge Armando Reyes Escobar, el cual lleva por título "La *Filosofía del Derecho* de Hegel. Inmanencia y realización de la libertad", en el cual el autor intenta explorar las consecuencias de que la filosofía política de Hegel se describa como una filosofía de la libertad que extrae las implicaciones y consecuencias de la modernidad. En particular, se examina el problema de que la libertad moderna no es realizada por los obstáculos puestos por los enemigos de la modernidad, sino a causa del principio mismo que la anima: la particularización del universal. En este ensayo se sugiere que hay formas de particularización que obstaculizan la posibilidad misma de su autodeterminación plena. Zaida Olvera, en "La metáfora orgánica en la teoría del Estado de Hegel. De las relaciones en la Constitución particular", se pregunta por el significado de la locución *Estado orgánico* que aparece en diversas versiones de la *Filosofía del Derecho* de Hegel a la luz del juego metafórico que cruza tanto a la filosofía de la naturaleza como a la Ciencia de la Lógica; de este modo la autora cuestiona aquellas interpretaciones que vinculan el organicismo estatal hegeliano a una teorización del totalitarismo o del Estado inmunitario. El siguiente ensayo es de Jorge Rendón Alarcón, y lleva por título "Hegel, la justificación racional del Derecho y del Estado". En este trabajo se busca mostrar que una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, inscrita en el conjunto de su filosofía, pone claramente de manifiesto que el problema que se afronta con relación al "Derecho" y al problema de la conciencia humana como "Espíritu" (su realización en sí y por sí) no se limita a su conocimiento especulativo abstracto, sino que al cobrar realidad en la existencia se trata de la consideración de "lo racional en sí y por sí" en el Derecho y en el Estado, como condición de un ordenamiento social y político que permita la libre autodeterminación del ser humano como contrapuesta a cualquier forma de coacción del orden político.

La quinta sección, Derecho, razón e historia, inicia con un trabajo de Carlos Emel Rendón, "'Lo racional' según el Prefacio a las *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1821)" en el que su autor pretende hacer explícito el

significado filosófico que, para decirlo con Hegel, se halla allí "encubierto". El centro de sus consideraciones está basado en el polémico principio o "credo" hegeliano que identifica lo real con lo racional, ofreciendo así una reflexión sugerente sobre esta parte de la *Filosofía del Derecho*. El siguiente artículo es de Daniel Brauer, titulado "El 'Derecho de la historia' en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Una revisión crítica y un intento de actualización", en el cual el autor se propone reexaminar los breves parágrafos dedicados a la historia hacia el final de la *Filosofía del Derecho* para mostrar el alcance y obsolescencia, pero también la plausible vigencia de sus principios desde la perspectiva transformada del escenario histórico-político del mundo contemporáneo, ofreciendo así una lectura moderna de estos principios. Eduardo Charpenel analiza en "Modernidad, historicidad y revisionismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel" la dimensión histórica que subyace a la *Filosofía del Derecho*. Para ello, el autor evalúa la concepción de filosofía que se encuentra en el prólogo, y posteriormente discute el momento de la eticidad como un reflejo de las preocupaciones de la modernidad, para después destacar la importancia de la conexión que se traza con la filosofía de la historia al final de la obra, y, por último, revisa algunas de las tareas que, a juicio de Hegel, no se han resuelto en su época y de las cuales el porvenir tendrá que hacerse cargo. Finalmente, en el trabajo "Estado e Historia. De las relaciones interestatales a la historia universal en la filosofía del Espíritu Objetivo de Hegel" Jorge Alberto Martínez Juárez indica que la filosofía de la historia de Hegel ha tenido la mala fama de ser una filosofía apriorística, sacrificial y sumamente teleológica que le haría ya inadmisible para una comprensión adecuada de "lo histórico" en nuestra época. Por ello, el propósito del autor es, precisamente, ofrecer una breve reconstrucción del tránsito que hay entre las relaciones interestatales y la historia universal en la doctrina del Espíritu objetivo de Hegel.

La sexta sección, titulada Recepción, desarrollo y crítica i: autores, abre con "La crítica de Marx a la *Filosofía del Derecho* de Hegel" de Gustavo Leyva, en el que se ofrece una reconstrucción de la crítica que Marx hizo a la *Rechtsphilosophie* de Hegel, tanto en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* como en la *Einleitung* a esta última obra. El autor busca así contextualizar histórica, política y filosóficamente esa crítica y exponer sus líneas generales, mostrando el papel que juega en ella la separación y oposición fundamental entre la sociedad burguesa y el Estado que, según Marx, se proyecta en otras oposiciones centrales como la establecida entre el *Bürger* (*bourgeois*, burgués) y el *Staatsbürger* (*citoyen*, ciudadano),

subrayando, además, el empeño de Hegel en remitir y explicar el orden y las tensiones y conflictos presentes al interior del Derecho y la política desde la esfera de la *Lógica*. En "G. W. F. Hegel y H. Kelsen: sobre la primacía del orden jurídico estatal" Óscar Cubo Ugarte nos presenta un interesante ensayo en el que a partir de la lectura de las ediciones de la *Teoría pura del Derecho* de Hans Kelsen y la primacía que Hegel le confiere al orden jurídico estatal en su tratamiento del Derecho político exterior del Estado sugiere que Kelsen no sólo defiende el postulado de la primacía del ordenamiento jurídico internacional, sino que ofrece una solución inmanente al propio planteamiento hegeliano para poder abandonar el estado de naturaleza interestatal en términos puramente contractuales. Por su parte, en su ensayo "Monarquía constitucional y decisionismo: las ambivalencias de la teoría de la soberanía de Hegel", José Luis Villacañas Berlanga analiza la comprensión de la monarquía constitucional por parte de Hegel, el papel fundamental que el decisionismo juega en ella y las ambivalencias que la caracterizan, animado por la tesis de que esa monarquía constitucional delinea el horizonte del trabajo filosófico de erosión de la constitución democrática de Weimar que posteriormente Carl Schmitt habría de desplegar en forma sistemática y coherente, rehabilitando el decisionismo y la noción de soberanía con sus confusas relaciones con el pueblo. Ricardo Bernal Lugo, en "Libertad social y mercado: la reinterpretación honnethiana de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*", reconstruye la lectura de Axel Honneth de la *Filosofía del Derecho* en su intento de brindar una teoría de la justicia que considere el potencial normativo del mercado en las sociedades capitalistas contemporáneas. Para ello, el autor señala los elementos específicos que Honneth retoma de la *Filosofía del Derecho*, luego expone los elementos centrales de la comprensión honnethiana del mercado y finalmente enuncia los aspectos más relevantes de esta propuesta y su importancia para la actualidad. El siguiente trabajo pertenece a Javier Balladares Gómez, quien en "Contrato y reconocimiento en el Derecho Abstracto de la *Filosofía del Derecho* de Hegel" busca mostrar que la lógica del reconocimiento juega un papel crucial para que en el Derecho Abstracto pueda alcanzarse un cierto nivel de realización de la libertad. Si bien es cierto que el contrato no es la realización plena del reconocimiento entre personas, sí juega un papel crucial para dar cuenta de la relación entre personas propietarias, en tanto esta relación a través de las cosas no escapa a la estructura y lógica del reconocimiento. Esta sección finaliza con un artículo de Ricardo Espinoza Lolas, "*Hier ist die Rose, hier Tanze!*" en el que analiza una

sentencia misteriosa con el fin de mostrar que en ella se juega no solamente la clave y necesidad de la *Filosofía del Derecho*, esto es, la eticidad, sino que además expresa lo más radical del pensamiento de Hegel, algo que, señala el autor, se puede ver en otros dos textos fundamentales. Este misterioso texto hegeliano que imbrica a una rosa con el baile por medio de un "aquí" nos permite entender lo propio de Hegel, de su (la) filosofía y de lo que ha acontecido desde Marx a Žižek.

La séptima sección con la que termina este libro lleva por título Recepción, desarrollo y crítica ii: Problemas e inicia con un ensayo del destacado especialista Jean-François Kervégan, titulado "Derecho y violencia. Variaciones hegelianas". En este ensayo el autor reflexiona sobre la violencia y su relación con el Derecho en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Kervégan, lejos de compartir la desconfianza en la racionalidad de autores como Theodor Adorno o Walter Benjamin, señala que solamente la razón puede criticar eficazmente a la razón, y esta es acaso una reflexión que puede ser rastreada a partir de lo que permite distinguir conceptualmente la violencia de la coacción o del poder. En este sentido, esta tensa relación entre el Derecho, el poder y la violencia está en el centro de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. A continuación, sigue el ensayo de otro especialista, Manuel Jiménez Redondo, quien en "Kant y Hegel sobre soberanía y derecho de gentes" se pregunta, mediante un interesante diálogo con la *Metafísica de las costumbres* de Kant y la *Filosofía del Derecho* de Hegel sobre la cuestión de la soberanía del Estado particular soberano y el Derecho de gentes, por qué el concepto de eticidad y de Estado está ausente del final del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* , por qué retorna en la *Filosofía del Derecho* y por qué lo hace en una confrontación con el concepto de conciencia moral —como *Gewissen*— de Kant que lo haría imposible. Posteriormente, Alejandro Nava Tovar, en "Lo vivo y lo muerto de la teoría hegeliana de la pena en la *Filosofía del Derecho*", analiza y resalta la concepción hegeliana de la pena a la luz del sentido jurídico y filosófico de la pena y explora sus manifestaciones en las esferas del Derecho Abstracto, la moralidad y la eticidad. Esto implica llevar a cabo una lectura sistemática de la teoría de la pena en esta obra de cara a develar su fundamentación en el Derecho Abstracto y su continuación en la teoría hegeliana de la acción en la moralidad y en la conformación del Derecho positivo en la eticidad. A continuación, Luis Guzmán en "Barbarie en la *Filosofía del Derecho*" expone la idea de confrontar al llamado "bárbaro" y lo que representa en particular para la autocomprensión de la modernidad. Después del análisis de algunas secciones de la *Filosofía*

del Derecho, el autor revelará una tensión estructural en el concepto de la libertad de Hegel en tanto es simultáneamente fuente de un potencial emancipatorio radical, por un lado, y de sujeción y dominación, por el otro. Así, la filosofía hegeliana le ofrecerá al colonizado las herramientas para lograr su libertad en el proceso mismo de su colonización, no solo al crear las condiciones de su liberación sino también aquello de lo cual necesita liberarse. Francisco Javier Castillejos Rodríguez, en su ensayo "Hegelianismo, libertarismo y anarquía", pretende confrontar el modelo de Hegel desarrollado en su *Filosofía del Derecho* con la tradición libertaria en sus dos modalidades: la minarquista y la anarcocapitalista. En particular, la discusión se plantea con referencia al concepto de libertad y sus posibilidades de realización. El análisis del autor busca concluir que, si el liberalismo se mantiene sin adjetivos, entonces tiene consecuencias anarquistas y entra en contradicción con importantes presupuestos de nuestra concepción estatal contemporánea. Si todavía pretende formar parte de las democracias actuales, no le queda más remedio que hacer concesiones tanto en lo referente a las instituciones como en lo que tiene que ver con el requerimiento de justicia social. Ludwig Siep finaliza esta sección con su importante ensayo "¿Hay derechos humanos en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?", en el cual el autor se pregunta en qué medida estos derechos desempeñan un papel en la obra de Hegel. Si bien Hegel les da un peso notable a los derechos de libertad del individuo y a los derechos sociales, no es menos cierto que para él, el Estado moderno es independiente de todo Derecho particular, en tanto la vida en el Estado es el "fin último". Sin embargo, como señala el autor, en la crisis actual de los derechos humanos en todo el mundo, algunas de las ideas de Hegel son fructíferas en virtud de que las libertades deben estar vinculadas a deberes, como puede verse en el rescate climático y la defensa contra las epidemias.

Deseamos agradecer expresamente a todo/as los/as colegas a uno y otro lado del Atlántico y al norte y al sur de este continente que se sumaron a este proyecto. Esta obra no habría sido posible sin el generoso apoyo institucional ofrecido por la Universidad Autónoma Metropolitana y, especialmente, por su Rector General, el doctor Jose Antonio De los Reyes Heredia. Este agradecimiento debe hacerse extensivo también a la Dra. Yissel Arce Padrón, Coordinadora General de Difusión, y a la Dra. Freja Ininna Cervantes Becerril, Directora de Publicaciones y Promoción Editorial de la misma universidad, y a todo el equipo de esta Dirección, especialmente al Mtro. Cristian Lagunas, por habernos ofrecido una ayuda invaluable en el

complejo proceso de edición de esta obra. Agradecemos también la invaluable ayuda brindada por Ariadna Alva Torres en la organización formal preliminar del libro, en la homogeneización de sus citas y en su unificación bibliográfica; y a Luis Ángel Nopala, por la organización final de los trabajos que componen esta obra. Lamentablemente, dos colegas que participaron en este libro, Walter Jaeschke y Fernando Huesca, no pudieron verlo concluido. Nos gustaría pensar que habrían estado muy satisfechos de ver sus trabajos publicados en esta obra.

Gustavo Leyva
Alejandro Nava Tovar

Ciudad de México, otoño de 2023.

Sección 1

Lugar sistemático y método de la *Filosofía del Derecho*

Genealogía del Derecho*

Walter Jaeschke (†)
Hegel-Archiv
Ruhr-Universität Bochum

La ausencia de la historia del Derecho

(1) La historia del Derecho es la historia de la libertad. Esto no es —desgraciadamente— una cita de Hegel sino, en el mejor de los casos una autocita.[1] Incluso se puede dudar de que Hegel estuviera de acuerdo con ella. En efecto, entre todos los temas de su sistema se encuentra la historia del mundo, así como las historias del arte, la religión y la filosofía, pero no la historia del Derecho. Hegel le asigna incluso un estatus inferior al de las historias que acabamos de mencionar: en la historia del Derecho, el Espíritu no está consigo mismo; sus determinidades no se siguen del concepto, sino que se toman "de otra parte" (V 3. 84).

Sin embargo, la frase de que la historia del Derecho es la historia de la libertad resume dos de las convicciones básicas de Hegel sobre la filosofía del Derecho: el Derecho debe desarrollarse históricamente, porque es algo espiritual, y todo lo espiritual se desarrolla históricamente. Y: lo que se desarrolla en la historia del Derecho es la libertad. En efecto, si el Derecho, de acuerdo con Hegel, es la existencia de la libertad (GW 14.1.46; § 30), entonces la historia del Derecho es la historia de

* Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva. La versión original de este artículo apareció con el título *Genealogie des Rechts* en: Walter Jaeschke: *Hegels Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2020, pp. 209-228. Agradecemos al profesor Jaeschcke el permiso que nos otorgó para poder incluirlo en la presente obra.

1 Véase del autor: *Die vergessene Geschichte der Freiheit*, en: *Hegel-Jahrbuch* 1993/94, Berlín 1995, 6573. El presente trabajo se vincula con ese artículo.

esta existencia de la libertad o, dicho en forma resumida, la historia de la libertad. Sin embargo, a pesar de estas dos ideas, Hegel no tematiza propiamente la historia del Derecho. Las elaboraciones de la *Fenomenología del Espíritu* sobre el "estado jurídico (*Rechtszustand*)" no pueden suplir su ausencia; si acaso, hacen aún más evidente su carencia; y tampoco las *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, en las que Hegel basó sus Lecciones sobre filosofía del Derecho, dan cabida a la historia del Derecho. Más bien, dan la impresión de que ambos —tanto el Derecho como las instituciones formadas por el Derecho— carecen notablemente de historia —y esto, aunque la impronta histórica de todos los conceptos de la filosofía del Derecho de Hegel sea tan obvia que se requiere de cierto esfuerzo para borrar cuidadosamente las huellas de su formación histórica— como si hubiera que asegurar que la razón, como manifestación de la cual debe considerarse ahora el concepto de Derecho en sus formas concretas, no sufra ninguna pérdida por el descubrimiento de su origen. Se podría uno colocar en el punto de vista de que Hegel tiene mucha razón al no asignar un lugar a la historia del Derecho y al excluir tácitamente las formas de devenir del Derecho que preceden históricamente al concepto desarrollado del Derecho. Sin embargo, esta posición sólo puede mantenerse si se puede justificar al mismo tiempo que se aplican otros principios a la historia del Derecho, del "Espíritu objetivo", que a las historias del arte y de la religión que forman respectivamente momentos constitutivos de la estética y de la filosofía de la religión. Hegel subraya con énfasis que en cada caso es solamente *un* principio, *un* Espíritu, el que en sus etapas históricas constituye la impronta común de la religión, la constitución política, la moral y el sistema del Derecho (GW 18, 196 y s.). Sin embargo, el Derecho debe participar en el despliegue histórico de las otras formas del Espíritu y ser él mismo histórico.

(2) Se pueden dar dos respuestas a la pregunta de por qué Hegel no da a la historia del Derecho una importancia comparable para la forma del sistema de su filosofía del Derecho. Ninguna de ellas es satisfactoria en última instancia, pero pueden contribuir a nuestra comprensión. La primera recuerda que la disciplina que desde los tiempos de Hegel llamamos "filosofía del Derecho" se conocía antes bajo el nombre de "Derecho natural (*Naturrecht*)" —hasta Fichte y, en rigor, hasta la portada izquierda de las *Grundlinien* de Hegel. Sin embargo, la idea de una historia del Derecho está muy alejada del Derecho natural. Sin duda, en aquella época no se desconocía que el Derecho tenía una historia, pero el Derecho natural pretendía mostrar las formas del concepto del Derecho y sus fundamentos de validez en una

naturaleza de la razón no concebida históricamente. Pues sólo así, parece entonces, puede explicarse el Derecho en forma de un "sistema" que satisfaga el ideal de ciencia del racionalismo.[2] El que la historia del Derecho posea una relevancia para su formación tanto para la historia de la ciencia como para la historia de la conciencia de modo universal es algo que no se convierte en tema de explicación científica.

La segunda respuesta a la pregunta sobre el reservado comportamiento de Hegel frente a la historia del Derecho contrarresta la impresión unilateral de la primera de que Hegel se mantuvo completamente ajeno a las consideraciones relacionadas con la historia del Derecho. El pensamiento sobre el Derecho de su tiempo no sólo está bajo el hechizo del Derecho natural, sino también bajo la impresión del giro que realiza la Escuela Histórica del Derecho contra el Derecho natural que es entonces ya algo superado: Ello hace de la historia del Derecho un tema dominante. Pero la comprensión tanto del Derecho como de la historia que ocupa el campo temático de la "historia del Derecho" mantienen a Hegel aún más alejado de la historia del Derecho que su desconocimiento por parte del Derecho natural. El enfoque metodológico de la Escuela Histórica del Derecho —la distinción entre el verdadero Derecho "originario" y el Derecho "derivado" o "imitado" (Rückert, 1984: 335 y ss.; ver también: *ibid.*, 111 y s.s.) y la comprensión del Derecho a partir de la reconstrucción de la forma originaria y de su derivación histórica— es rechazado enfáticamente por Hegel (GW, 18.85), ya que va estrictamente en contra de su idea de desarrollo así como de su concepto de comprensión. Hegel es igual de enfático al rechazar las consecuencias político-jurídicas, así como las consecuencias políticas generales, que se derivan del planteamiento de la Escuela Histórica del Derecho, porque a ellas les corresponde el primado frente a la programática científica: la exaltación de lo originario y de lo pasado conduce a rechazar el desarrollo del Derecho y la legislación modernos y, en casos extremos, se convierte en una actitud que, como dirá Marx más adelante, "legitima el derrotismo de hoy a través del derrotismo de ayer" (Marx, 1988).

(3) Esta tensa relación con la metodología y la programática de la Escuela Histórica del Derecho es la razón del alejamiento de Hegel de la historia del Derecho. Sin embargo, es consciente de su significación puntual para la historia de la

[2] Ver Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*; Christian Wolff, *Institutiones iuris naturae et gentium*. Halle 1750, en: *Wolff, Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Vol. 26, Hildesheim 1969.

autoconciencia. En la *Fenomenología* Hegel esboza la formación del principio de la personalidad jurídica y, por tanto, —explícitamente— el comienzo del mundo del Derecho y también de la historia del Derecho en sentido estricto: el tránsito de la "eticidad" del mundo griego al "estado jurídico (*Rechtszustand*)" del mundo romano se produjo como un paso de una comunidad *ética* (*sittliches Gemeinwesen*) a una "comunidad universal (*allgemeines Gemeinwesen*)" y, mientras que en la comunidad ética el individuo sólo era considerado como "el Espíritu *separado carente de sí mismo* (*der selbstlose abgeschidene Geist*)" que tenía su realidad solamente en la *sangre* general de la familia, la "comunidad universal" del estado jurídico romano tiene su "vitalidad (*Lebendigkeit*)" en la "autosuficiencia *efectivamente valida* de la autoconciencia", en el individuo como individuo singular, en la "fragilidad absoluta (*absolute Sprödigkeit*)" de la puntualidad de la autoconciencia indivisible. En efecto, este "sí mismo absolutamente discreto" se sabe ahora a sí mismo como "esencia absoluta", como lo efectivamente válido, y por eso se edifican a partir de este "*Uno vacío* de la persona" el "Derecho de la persona" y el mundo del Derecho en general (GW 9.260-264). Este paso en la historia de la conciencia desde la eticidad hasta el estado jurídico es concebido por Hegel —en ambivalencia que le es tan característica— ciertamente de modo drástico como una "devastación", pero también, al mismo tiempo, como el paso epocal del descubrimiento de la "realidad efectiva del sí mismo que no existe en el mundo ético" —o en palabras de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: como el descubrimiento "de la *personalidad infinita autosuficiente en sí* del individuo singular, de la libertad subjetiva" (GW 14,1.161; § 185).

(4) Sería fácil aducir más pruebas de la sensibilidad de Hegel ante las cuestiones de la conexión entre la historia del Derecho y la historia de la conciencia, una sensibilidad que me parece singular para su tiempo al igual que para su profesión. Y, sin embargo, si la contribución de Hegel consistiera únicamente en esas referencias más bien incidentales a la relevancia del Derecho en la historia de la conciencia, quizá ello sería estimulante, pero no especialmente significativo. Sin embargo, Hegel no sólo tiene una conciencia puntual del problema en este ámbito: aunque su sistema no asigne un lugar específico a la historia del Derecho, sí ofrece un potencial conceptual para el estudio del desarrollo de la historia del Derecho: un marco conceptual dentro del cual se puede comprender tanto el devenir de relaciones que asumen una forma jurídica como también el tránsito desde ellas hacia el propio

"estado jurídico (*Rechtszustand*)" al igual que la historia del Derecho que se enlaza con ello —ya sea en el contexto de la historia "fenomenológica" de la autoconciencia o de la filosofía posterior del Espíritu objetivo.

Puede sonar banal, pero una filosofía de la *historia* del Derecho presupone necesariamente una filosofía de la historia, no de otra manera a como lo hace una filosofía del arte o de la historia de la *historia* de la religión o una historia de la filosofía. Una filosofía de la historia semejante puede limitarse a supuestos implícitos, tal vez a rudimentos decorativos teóricos de otros contextos, pero constituye una base indispensable. Tales supuestos básicos también han sido mostrados en el enfoque de la Escuela Histórica del Derecho, pero, como no se han declarado y no han sido probados, han sido designados incluso por una exposición favorable como "falsa metafísica" (Rückert, 1984: 114).[3] No puedo abordar aquí la cuestión de si la filosofía de la historia de Hegel no podría ser también otra "falsa metafísica". Lo que es incuestionable es que forma una parte desarrollada de su sistema y, por tanto, una base para el conocimiento de las historias parciales —del Derecho, del arte, de la religión.

Y este terreno se muestra fructífero en el curso del análisis de la historia del Derecho. En efecto, Hegel entiende la historia como el desarrollo del Espíritu hacia el saber de sí mismo —de un Espíritu que incluye dentro de sí mismo también al Derecho como una de sus más nobles objetivaciones. En este sentido, la filosofía de la historia de Hegel abarca ya siempre —implícitamente— una filosofía de la historia del Derecho. —Debido a esta afinidad inherente al sistema, no es de extrañar que la vida académica actual conozca una clasificación científica sistemática casi inflacionaria de "filosofía e historia del Derecho", que, sin embargo, de forma puramente aditiva, sólo coloca ambas áreas una al lado de la otra sin relacionarlas entre sí, mientras que una "filosofía de la historia del Derecho" se concibe remitiendo al aparato conceptual de Hegel (Dulckeit, 1950).[4] La prueba de su fecundidad debe pro-

[3] "[U]na mezcla difícilmente disociable de cosmovisión, jurisprudencia e historia" (véase: 117): "[La] historia se convirtió para él [i.e. Savigny] en una mezcla especulativa de sentido y ser bajo el nombre de "la historia".

[4] Gerhard Dulckeit, *Philosophie der Rechtsgeschichte Die Grundgestalten des Rechtsbegriffs in Seiner Historischen Entwicklung*, Heidelberg, 1950. El propio Dulckeit, un respetado historiador del Derecho cuya Historia del Derecho Romano ha pasado por numerosas ediciones, subraya al principio de su *Filosofía de la historia del Derecho* que "el modo de pensar filosófico de Hegel constituye el método y la base de las siguientes explicaciones" (véase: 12). Por ello, Dulckeit precede sus explicaciones históricas con un primer capítulo sobre los "presupuestos de filosofía de la historia", en el que muestra los fundamentos de una filosofía de la historia del Derecho que se encuentran en la filosofía de Hegel (véase: 9-59).

venir de la investigación de hasta qué punto la historia del Espíritu objetivada como Derecho puede entenderse como un proceso que surge desde la libertad y conduce al saber de la libertad sobre sí misma —como una historia de la libertad.

Intermezzo: historia del Derecho y genealogía del Derecho

(1) Una filosofía de la historia del Derecho presupone como objeto el rico material de la investigación sobre la historia del Derecho y pretende hacer una contribución al conocimiento del Derecho a partir de ese fundamento, quizá, incluso, ofrecer una contribución que vaya más allá. Sin embargo, hará bien en ampliar la visión reducida en las obras de historia del Derecho al Derecho romano y, en segundo lugar, al germánico; al fin y al cabo, se trata de conocer la génesis del Derecho en general y no de una sola de sus formas. Su punto de referencia ideal sería una historia comparada del Derecho, pero, en vista de las diferencias aún considerables en este campo de investigación,[5] se impone la moderación. Sin embargo, una filosofía de la historia del Derecho debe, al menos, echar una mirada —larga— a la historia temprana del Derecho. Para una filosofía de la historia del Derecho es de especial interés *la* época que ha sido marginada por la investigación histórica del Derecho como mera "prehistoria" porque todavía no tiene un concepto desarrollado del Derecho —es decir, la larga época del Derecho naciente, preestatal. El nacimiento de los Estados es, también, desde luego, una etapa importante para la historia del Derecho, como Hegel lo subrayó para la historia en general (GW 18. 191-194, 212).[6]

[5] Hace medio siglo, Dulckeit, en su *Philosophie der Rechtsgeschichte*, 123, aconsejaba que la consideración filosófica de la historia del Derecho "se limitara en primer lugar al Derecho occidental" y sólo después pasara a la historia del Derecho oriental, y ello no por un eurocentrismo estrecho de miras, sino para no perder todo el piso bajo los pies. Entretanto, las presuposiciones para ese acercamiento al Derecho no europeo han mejorado, pero aún no son suficientes.

[6] No es necesario probar circunstancialmente que en la época de Hegel faltaban todas las presuposiciones histórico-científicas para una genealogía del Derecho. La historia del Derecho de la que dispone —Gustav Hugo, *Lehrbuch eines civilistischen Cursus, vol. 3, Geschichte des Romischen Rechts.* Fünfter, ganz von neuem ausgearbeiteter Versuch, Berlin 1815— habría sido una guía ciega en este campo. La historia temprana del Derecho no entró en el foco de la investigación histórico—jurídica sino hasta finales del siglo XIX; más tarde, por razones metodológicas, su estudio migró a la etnología, que se amplió así a una etnología del Derecho. Y aún hoy, el estudio de la "*Frühgeschichte des Rechts*" no es un ámbito propio de la historia del Derecho, sino un campo especial que pretende unir "etnología, historia y Derecho" bajo el título de "Antropología histórica del

(2) La posición clave de la historia temprana del Derecho para una filosofía de la historia del Derecho no resulta de su cercanía a un origen puro, sino porque ella permite un buen acceso tanto a las condiciones sistemáticas, como a las presuposiciones históricas de la formación sucesiva del Derecho. La investigación de este proceso, en el que el Derecho se convierte por primera vez en Derecho en nuestro sentido, es lo que aquí llamo la "genealogía del Derecho". Nietzsche define como tarea de una "genealogía de la moral" el "descifrar toda la larga, completa y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado humano de la moral"; análogamente, el objeto de un "genealogía del Derecho" es el de aprender a leer la "escritura jeroglífica del pasado humano del Derecho" (Nietzsche, 1980: 254).[7]

Sin embargo, no considero en absoluto decisivo, ni siquiera probable, un punto de vista actualmente prominente: que un desciframiento semejante, si primero "expulsa la quimera del origen" y se entiende como "análisis del origen", culmina necesariamente en el descubrimiento "de que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están la verdad y el Ser, sino la exterioridad de lo contingente". Esta alternativa entre una "quimera del origen", en la que actúan "la verdad y el "Ser", y la "exterioridad de lo contingente" es en sí misma una quimera barata y no una disyunción seria. Si la genealogía del Derecho mostrara realmente sólo las "singularidades y contingencias de los comienzos",[8] sería difícil explicar la asombrosa homogeneidad de los desarrollos de la historia del Derecho en culturas geográfica y temporalmente muy alejadas entre sí. Incluso el genealogista moral Nietzsche no sacó a la luz únicamente "singularidades y contingencias de los comienzos", sino todo lo contrario. Y, de la misma manera, los genealogistas de hoy también deben ser libres de examinar si la genealogía del Derecho —a pesar de todo lo que indudablemente se presenta como exterior y contingente— no puede ser entendida análogamente a la historia como genealogía de la libertad.

Derecho". Véase, Wesel: *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesselschaften: Umrisse einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1985, 17 y *Geschichte des Rechts: Von den Frühformen bis zur Gegenwart*. C.H. Beck, München 2001, especialmente 48-66.

[7] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*. Prefacio § 7, en: Nietzsche, *Siimtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, editado por Giorgo Colli y Mazzino Montinari, Miinchen/Berlín/Nueva York, 1980.

[8] Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, en: *ders, Von der Subversion des Wissens*, editado y traducido del francés e italiano por Walter Seitter. Con una bibliografía de los escritos de Foucault, Frankfurt/M. 1991, 69-90, esp. 72-74.

(3) Pero, incluso si la historia temprana del Derecho es un tema privilegiado de su genealogía, el desciframiento de la "escritura jeroglífica del pasado humano del Derecho", la aclaración de las condiciones a las que está sujeta la formación histórica del concepto de Derecho, no se limita a la prehistoria del Derecho, para romper con el inicio de la historia del Derecho romano en aras de una distribución exacta de los distintos ámbitos. Más bien, ello se extiende al ámbito del desarrollo del Derecho que tradicionalmente ha sido objeto de investigación en la historia del Derecho, aunque el devenir del Derecho en ella se produzca bajo condiciones cambiantes. Por tanto, la genealogía no se limita a la mera prehistoria de una historia del Derecho que en realidad sólo comenzó con el Derecho romano, sino que examina la génesis de los principios que subyacen a la configuración del Derecho en su inicio prehistórico y en su historia ulterior.

Aspectos de una genealogía del Derecho

Tras este intermezzo sobre el concepto de la genealogía del Derecho, quisiera ahora esbozar tres aspectos de su génesis, representativos de una plétora de otros más que son difícilmente manejables. No están estrictamente separados unos de otros y cada uno de ellos obedece al movimiento que Hegel describe como el movimiento y como la esencia propia del Espíritu: el movimiento desde la naturaleza hacia la libertad: "De donde él —esto es, el Espíritu— proviene —es de la naturaleza; hacia dónde va— es hacia su libertad. Lo que él es, es precisamente este movimiento mismo para liberarse de la naturaleza" (GW 15, 249).

Hay que reconocerlo: "naturaleza" e incluso "Espíritu" —esto suena anticuado hoy, como una violación de la "corrección filosófica" de nuestros días. La historia temprana del Derecho se inclina por un modelo diferente: "el movimiento del estatus al contrato", y no puede citarlo con suficiente frecuencia.[9] Pero, ¿por qué la pendiente de la historia temprana del Derecho procede "del estatus al contrato"? Únicamente porque el "estatus" como vinculación a la naturaleza se sustituye por la unificación de la voluntad del "contrato" —y la voluntad es un principio del Espí-

[9] Así, Henry Maine, *Ancient Law*, final del capítulo 5: "...podemos decir que la desaparición de las sociedades progresistas ha sido hasta ahora un movimiento desde el Estatus al Contrato. Citado en Wesel, (1985: 349); *Rechtsgeschichte*, 66.

ritu. Además, el concepto del Espíritu es mucho más rico; él también nos permite tematizar el desarrollo que impulsa más allá de la mera idea de contrato; después de todo, el paso hacia el contrato no señala el fin de la historia del Derecho. Y por eso prefiero hablar de un movimiento desde la naturaleza hacia el Espíritu.

(1) "De donde él proviene —es de la naturaleza": La génesis del Derecho no comienza con el aseguramiento de una dominación sobre un territorio o con actos estatales de establecimiento del Derecho; pero tampoco comienza con los conceptos con los que tradicionalmente comenzaba ya la explicación filosófico-sistemática del Derecho en la época de Hegel: con la propiedad y el contrato. Más bien, en el comienzo del Derecho hay un orden de la vida que está determinado por las condiciones bio-naturales, por relaciones de parentesco o que se piensa fundado en ellas: es decir, un "orden personal de parentesco u organización tribal" (Wesel, 1985: 66). Desde el punto de vista sociohistórico, se trata de sociedades acéfalas, preestatales. Se sabe poco sobre las estructuras jurídicas de las sociedades aún más antiguas de cazadores y recolectores, pero ahora estamos comparativamente bien informados sobre el Derecho de las sociedades segmentarias —aunque principalmente a través de la investigación etnológica de las sociedades segmentarias recientes, asumiendo la comparabilidad del "orden jurídico" de las sociedades actuales y las anteriores, que están estructuradas en forma análoga.

A partir de un concepto desarrollado del Derecho podría objetarse que, con respecto a la fase prehistórica, no podría aún hablarse de "Derecho", ni siquiera de formas tempranas del Derecho, y que el Derecho efectivo sólo comienza en la fase inicial de la formación del Estado, por ejemplo, en los proto-Estados de Oriente Próximo. Sin embargo, esta disputa era y es sólo de palabras. La estructura de parentesco natural ya dada funciona, sin duda, como un principio de orden —y además de un orden muy eficiente: sobre ella se basan las difíciles reglas del matrimonio, que son de gran importancia en la configuración de la vida social en su conjunto. Este orden basado en las relaciones de parentesco no es— "¡naturalmente!" —de ninguna manera meramente natural; también es en sí mismo una "existencia de la libertad (*Daseyn der Freyheit*)", aunque todavía no lo sea *para* los miembros de este orden jurídico. No se piensa *como* orden jurídico, sino como un orden natural, pero su fuerza normativa no reside en las leyes naturales mismas, aunque se considere a éstas como si tuvieran esa función ordenadora *per se*. Tal función de orden no puede, en una etapa temprana de la historia de la conciencia, basarse en un acto de la voluntad, sino sólo en su

conexión con lo que aparece como algo natural. E incluso una decisión altamente normativa como la que se da entre los sistemas cognático y agnático, es decir, entre la asignación de los hijos a la línea de parentesco de ambos progenitores o de uno solo (ya sea patrilineal o matrilineal), así como la regulación de las condiciones de vida —patrilocal o matrilocal— aparece en tales condiciones como "dada por la naturaleza" y directamente vinculante —a pesar de los casos aislados en los que se realizan cambios a voluntad, como los de la flexibilización de la prohibición del incesto a través de la limitación del círculo de personas afectadas. Es precisamente en esta diferencia entre lo que está dado por la naturaleza en la que los principios normativos aparecían fenoménicamente a las personas de aquella época, por un lado, y lo que ellos son en sí mismos o para nosotros —¡para nosotros hoy!—, por otro lado, donde reside el punto de partida de la dialéctica que impulsa desde la naturaleza hacia la libertad.

"Hacia donde él —esto es, el Espíritu— va, —es hacia su libertad". Un importante, aunque sólo primer, paso en el camino desde la naturaleza hacia la libertad consiste en la disolución de este orden comunitario basado en las estructuras de parentesco. El desarrollo "desde el orden personal de la organización de parentesco o de la tribu hacia la organización territorial y política del Estado" y —conectado con esto— hacia el individuo como personalidad jurídica (Wesel, 1985: 66)[10] se realiza —y vuelvo a decir: "¡naturalmente!"— no sobre la base de una visión en la constitución espiritual del orden anteriormente entendido como natural, sino en el curso de la disolución de las estructuras sociales segmentarias en la transición a los proto-Estados y Estados, en los que los seres humanos se desprenden de su integración en las relaciones de clan y de tribu y se convierten en individuos —es decir, mediante el tránsito desde la "agregación de familias" hacia la "colección de individuos" (Maine, 1861: 74). El tránsito que Hegel describe en la *Fenomenología* como un tránsito en la historia de la conciencia desde la "comunidad ética" griega hacia la "comunidad universal" del estado jurídico romano de un modo tan impresionante como el descubrimiento del principio de "la *personalidad infinita autosuficiente en sí mism*a del individuo singular, de la libertad subjetiva", tiene que entenderse como un proceso de dimensiones considerablemente mayores, incluso epocales, que se dan con el tránsito de las sociedades segmentarias hacia los proto-Estados y Estados.

[10] Aquí sigue a Henry Maine, *Ancient Law*. 1861, Reimpresión en Londres 1977, 74.

Esta perspectiva ampliada ilumina también el proceso que Hegel describe como destrucción de los antiguos Estados por medio del "desarrollo autosuficiente de la particularidad" (GW 14,1.161; § 185). Con ello se destruyen los Estados antiguos, pero generando en primer lugar desde sí mismos esta particularidad que los destruye, pues sustituyen las estructuras tradicionales de la sociedad que están fundadas por relaciones naturales por estructuras surgidas desde la libertad y por ello rompen aún más los restos de la base natural de las formas de la sociedad de los primeros Estados. "Tránsito desde la naturaleza hacia la libertad": esto no significa que en estos proto-Estados o Estados recién formados se hayan realizado efectivamente las relaciones políticas libres en nuestro sentido; por el contrario, las cosas pueden haber sido más "libres" en las sociedades tradicionales que se basan en condiciones naturales y al mismo tiempo se orientan hacia el consenso, que en las organizadas estatalmente en las que el Derecho adquiere un carácter coercitivo masivo antes desconocido. El "tránsito hacia la libertad" significa más bien que las nuevas estructuras de la sociedad y sus correspondientes relaciones jurídicas no sólo han surgido desde la libertad (esto es evidente), sino que también se saben como tales —aunque al principio ello sea de forma rudimentaria. En esto consiste el "progreso en la conciencia de la libertad" (GW 18.153).

Estas reflexiones sobre la génesis del Derecho no tienen por ello como propósito disolver la historia temprana del Derecho en la historia social. El desarrollo en dirección a las primeras formas de estatalidad no se produce en las sociedades segmentarias como una fatalidad de la naturaleza que transformó a las familias y los clanes en individuos y realizada en forma no cuestionada y tampoco de acuerdo con la graciosa interpretación que se ha propuesto recientemente, a saber, que los hombres de una agrupación segmentaria, que hasta entonces sólo habían dominado sobre sus mujeres, un día descubrieron que también podían gobernar sobre otros hombres (Wesel, 1985: 52) y, posteriormente, rompieron el orden segmentario con el interés de crear asociaciones de dominación más grandes. En el plano de la investigación causal empírica, probablemente habría que argumentar en términos de historia económica. Pero, en cualquier caso, la formación de los primeros Estados presupone la disolución de las relaciones jurídicas. Basadas (supuestamente) en la naturaleza y su sustitución por relaciones basadas en la voluntad y, en esa medida, sigue la lógica interna del tránsito desde la naturaleza hacia la libertad. Las nuevas estructuras son un producto del poder —pero no podrían ser un producto del po-

der si las estructuras de orden basadas en la naturaleza no se vieran como tales, que no son en absoluto naturales e inmutables, sino que en sí mismas se basan también en la voluntad— aunque en una voluntad que aún no sabe su libertad y que por ello se sirve de atajos a través de la naturaleza para su realización.

Sólo añadiré a mi tratamiento del primer aspecto la observación de que el desarrollo desde la naturaleza hacia la libertad que constituye la lógica interna de la génesis del Derecho no se detiene en absoluto con el tránsito desde las primeras formas sociales al mundo de los proto-Estados y los Estados. También se muestra hoy en día en el desprendimiento del Derecho de los preceptos de la naturaleza: en la disminución de la significación de las unidades comprendidas como unidades naturales, como las de los pueblos, mediante la disolución del vínculo entre la pertenencia al Estado y la "sangre" hasta llegar a las transformaciones más recientes del Derecho conyugal. Sin embargo, la dinámica de este proceso no se pone en marcha en ninguna parte y nunca por una "exterioridad de lo contingente". Por esta razón, no se necesita ninguna fuerza particular de pronóstico para predecir que el desarrollo desde la naturaleza hacia la libertad, o desde la autocomprensión errónea hacia la autoconciencia de la libertad, continuará, aunque, como siempre, retrasado por momentos retardatarios y contramovimientos.

(2) El lema "desde la naturaleza hacia la libertad" —desde el orden natural hacia la libertad de la voluntad— también puede utilizarse para describir el camino que la instancia generadora del Derecho —en último término— está recorriendo históricamente. Si uno tuviera que describirlo con una pincelada —concedo esto— demasiado rápida y de trazo grueso, ese camino conduce desde la naturaleza hacia la autonomía pasando por la heteronomía. Pero las etapas y niveles del curso desde la naturaleza hacia la voluntad libre requieren de una diferenciación y un trazado que apenas puedo indicar aquí.

El Derecho manifiesto en la "naturaleza" no se piensa como "Derecho establecido" —es decir, en sentido estricto, no como "objetivado", sino como algo que ya está siempre en ella sin proceso de objetivación. Su naturalidad excluye su "establecimiento"; "*physis*" es, después de todo, el concepto contrario tradicional al de "*thesis*". Pero, incluso en este Derecho supuestamente natural "en sí mismo o para nosotros", se trata de algo que ha sido establecido por medio de la autoconciencia, de una "exteriorización" en la naturaleza, ya que la autoconciencia no sabe aún que su voluntad misma es la instancia que establece al Derecho. Y el camino por el que la

autoconciencia llega a esta experiencia es largo y aún no se ha recorrido hasta el final en todas sus ramificaciones.

Esta estructura de exteriorización se muestra aún más clara allí donde la autoconciencia transfiere la instancia de establecimiento del Derecho no a la naturaleza, sino a otra autoconciencia, a una autoconciencia sobrehumana, ahí donde al Derecho establecido "en sí" por la autoconciencia se le opone un Derecho establecido por una autoconciencia extraña, opuesta a la autoconciencia y a la que ésta se piensa sometida. El saber de sí de la voluntad generadora de Derecho no es algo inmediato; para su realización se requiere del camino aparentemente tortuoso de la historia de la conciencia que no puede ser revertido de otra manera; se requiere de la formación de una estructura de exteriorización y, al mismo tiempo, de su ocultamiento, porque precisamente en este ocultamiento radica la condición de la eficacia de la proyección. Por tanto, no se trata aquí de un cambio efectivamente real en la instancia generadora del Derecho, sino de un cambio en el saber de la misma, es decir, de una diferencia en la conciencia de la libertad.

Es en la lógica de esta proyección de la voluntad en una voluntad opuesta y superior en la que se borran las huellas de la primera donde se explica que la instancia en la que se coloca la fuente última de todo Derecho y toda obligación —¡y también de toda sanción!— se sustrae a la voluntad humana a través de la sacralización. Mediante este acto se asegura su competencia superior para el establecimiento del Derecho y se garantiza la fuerza vinculante de las leyes promulgadas. El Derecho arcaico es, por tanto, siempre y al mismo tiempo, en una unidad indiferenciada, Derecho sagrado, y el desprendimiento del *ius* del *fas*, la oposición del *fas* y el *nefas*, por un lado, del *ius* y la *iniuria*, por el otro, así como la distinción entre el Derecho divino y el Derecho humano y la posibilidad de un conflicto entre ellos son pasos importantes en el camino hacia el reconocimiento de la voluntad como principio generador del Derecho —aunque este camino inicialmente sólo conduzca a una duplicación de las instancias que resulta ser un instituto muy eficaz, flexible y por tanto duradero. El Derecho natural, hasta su formulación racionalista, no se ha desprendido completamente de esta duplicación y, por tanto, tampoco del principio de heteronomía; ha confiado menos en la fuerza instauradora del Derecho y obligatoria de la voluntad que en la figura de la exteriorización estilizada hasta convertirse en el compendio de lo justo y de lo poderoso precisamente de esa misma voluntad. Y así se ha negado a dar el último paso hacia la autoconciencia de la libertad.

Pero, después de este "prólogo en el cielo", vuelve a la tierra, donde se desarrolla la propia historia de la voluntad. En su debut en la historia —antigua— del Derecho, la voluntad se considera menos como *fundadora* que como *destructora* del orden. Todavía no se piensa en ella como generadora del Derecho, porque aún no se piensa como justificada en sí misma. Pero sólo lo que se considera justificado en sí mismo es lo que puede generar Derecho, y esta justificación le es retenida a la voluntad durante mucho tiempo. Incluso el contrato, que para nosotros no puede ser desligado de la voluntad, no se concibe inicialmente como un acuerdo de la voluntad (Dulckeit, 1950: 69). En el pensamiento griego acerca del Derecho, por ejemplo, los acuerdos contractuales establecidos por la voluntad permanecen sin efecto jurídico durante mucho tiempo; no están conectados con una pretensión de cumplimiento susceptible de ser reclamada y sólo "el conocimiento de la significación jurídica inmediata de la voluntad como tal" da a la idea del contrato la significación que se le asigna en nuestra idea del Derecho (*ibid*., 83, 86, 88).

Visto desde un punto de vista histórico, el conocimiento de la voluntad como principio generador del Derecho presupone la formación de la personalidad jurídica, es decir, un proceso que llega hasta el "estado jurídico" del mundo romano. Pero, incluso esto es sólo el comienzo de un camino, no su fin. En efecto, la idea de personalidad jurídica se desarrolla primero en términos de Derecho de la persona. Pues el concepto de personalidad jurídica se desarrolla primero según la vertiente del Derecho personal, según la vertiente de la posición de la persona en la familia y en el Estado, de las tareas públicas que le corresponden en este entorno, mientras que el desarrollo de la vertiente de la voluntad tiene lugar mucho más tarde.

La profundización del concepto de la voluntad en la *historia* del Derecho requiere, como su complemento, el desarrollo jurídico *sistemático* del campo conceptual "acción": de las cuestiones de la culpabilidad, la imputabilidad, la intención, el dolo y, por tanto, la responsabilidad objetiva y subjetiva (Wesel, 1985: 346 y s.), es decir, el desarrollo de los conceptos del "Derecho interior", de los que Hegel se ocupa en el capítulo de la "moralidad" en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. El concepto de acción sólo adquiere concisión allí donde la "acción" no se relaciona meramente con procesos pensados objetivamente como la enajenación, rendimiento o injusticia, sino que se comprende como una acción de la voluntad imputable y jurídicamente culpable, como un hecho responsable y "como exteriorización de la subjetividad, como el Derecho de la *voluntad subjetiva*" (Dulckeit, 1950: 97, 108).

La formación de esta vertiente del reconocimiento de la voluntad libre presupone, tanto sistemática como históricamente, los conceptos de "Derecho exterior (*außeres Recht*)" y, por tanto, también el concepto de persona —y se extiende hasta la época moderna. Tal vez no haya concluido aún en la actualidad.

Paralelamente a ello se realiza la formación del Derecho de propiedad. Aunque "persona" y "propiedad" (en el sentido de propiedad individual) están conceptualmente entrelazados en forma tan estrecha, incluso y especialmente en Hegel, la realización de esta conexión requiere siglos, incluso milenios de un largo desarrollo. En esta evolución, la persona tiene una primacía tanto sistemática como histórica sobre la propiedad: "Incluso antes de que el individuo singular adquiera la capacidad de derechos de propiedad y fortuna, él vale ya jurídicamente en la vida comunitaria como una persona libre que actúa responsablemente" (63 y s.).

Sin embargo, el amplio lapso en la realización histórica no disminuye la conexión sistemática entre ambos conceptos; la libertad de la propiedad no se añade exteriormente a la libertad de la voluntad y al conocimiento de ésta como principio generador de Derecho, sino que es un indicio de su realización efectiva. Hegel reconoció y expresó esta conexión, que es tan estrecha sistemáticamente como amplia históricamente: la libertad de la *persona* ya había comenzado a florecer hace un milenio y medio, pero la libertad de *propiedad* sólo "desde ayer, se puede decir, había sido reconocida aquí y allá como principio". Y así, ve en la discrepancia temporal "un ejemplo a partir de la historia del mundo sobre la extensión del tiempo que el Espíritu necesita para progresar en su autoconciencia" (GW 14,1.68; § 62 n.). En efecto, la libertad de la voluntad sólo se realiza en toda su extensión allí donde encuentra su complemento y su realidad efectiva en la libertad de la propiedad, por tanto, también sólo "desde ayer".

(3) En tercer lugar, en lo que se refiere al modo de validez del Derecho, el camino desde la naturaleza hacia la libertad puede caracterizarse como un camino desde el exterior hacia el interior —más exactamente: desde "formas efectivas (*Wirkformen*)" hacia el acto de la voluntad. Este aspecto está estrechamente relacionado con el segundo que acabamos de mencionar, por lo que solo lo trataré brevemente aquí. —En las primeras etapas de la historia del Derecho no le es claro a la conciencia cómo la ley puede desarrollar un efecto vinculante desde sí misma. Cuando al "interior" aún no se le atribuye la fuerza para establecer la ley, cuando a la ley aún no se la considera establecida por un acto de la voluntad, sino o como

ya siempre arraigada en la naturaleza o como establecida desde fuera, entonces su fuerza vinculante se fundamenta y garantiza mediante —¡para nosotros!— circunstancias externas. Los procesos jurídicos sólo se consideran y evalúan en función de su objetividad externa; sólo se atribuye un efecto jurídico al acto jurídico formalizado, es decir, a un hecho externo.

Al igual que la conciencia recurre a la proyección para identificar la instancia de creación del Derecho y tiene que buscar fuera de sí el principio que todavía no encuentra dentro de sí misma. Así, también tiene que transferir el principio que debe asegurar la validez del Derecho a la exterioridad —a los rituales religiosos o, de forma menos solemne pero igual de eficaz y eficiente a largo plazo, a las prácticas mágicas a las que atribuye un efecto directo, casi mecánico. En algunos aspectos, su relevo histórico es análogo al de la introducción del concepto de fuerza en la época moderna y al consiguiente relevo de los Espíritus celestiales a los que anteriormente se les había encomendado la tarea de mover las esferas. Pero mientras esta despedida de los Espíritus celestes fue rápida a principios del siglo XVII, las prácticas mágicas fueron sustituidas inicialmente por formas de eficacia que pretendían asegurar la validez del Derecho mediante su "anclaje en actos y formas externas" —fórmulas de palabras o ritos de acción. *Ellos* valen como el momento que da propiamente eficacia al Derecho y fundamenta su validez. Esto también se aplica a los procesos que tienen para nosotros el carácter de declaraciones de voluntad. Aunque, por ejemplo, según la conocida sentencia de Gayo, "*Omnis enim obligatio vel ex contractu nascitur vel ex Delicto* (toda obligación nace o de contrato o de delito)" (Wesel, 1985: 345), si toda obligación surge ya sea de un contrato o de un delito, ella no surge del hecho del acuerdo de voluntades subyacente al contrato, sino de las formas exteriores de eficacia, ya que son *éstas* las que establecen primero la validez jurídica del contrato. Y, paralelamente al desarrollo del concepto de personalidad jurídica y su profundización a través de la vertiente subjetiva del Derecho, en la medida en que se reconoce a la voluntad como el principio que establece al Derecho y fundamenta su validez, la validez del Derecho se traslada también desde la exterioridad hacia el efecto vinculante de la voluntad; las formas eficaces exteriores retroceden, pero no desaparecen por completo; un eco fugaz de ellas permanece en el texto legal fijo en la ejecución de los actos jurídicos o en las ceremonias de firma de los contratos —pero ahora ya no como un momento que funda la validez, sino sólo como un decorado que posee una eficacia mediática.

Genealogía del Derecho y genealogía del sujeto

(1) La genealogía del Derecho es la genealogía de la libertad. Quizá suene esta frase —que Hegel no pronunció de esta manera y que es tan enteramente hegeliana— menos extraña ahora, al final de este texto, que al principio. He tenido que limitar mi afirmación inicial sobre la historia del Derecho como historia de la libertad a la genealogía del Derecho. Sin embargo, no es difícil mostrar que se aplica a la historia del Derecho en general. Por supuesto, sería una tontería tratar de comprobarlo, por así decirlo, con cada enmienda a la ley. Pero la historia del Derecho está llena de pruebas de que puede y debe entenderse como una historia de la libertad. Aquí sólo mencionaría la separación del Derecho Privado y el Derecho Penal o la diferenciación de las esferas del Derecho, la moral y la costumbre en la Ilustración o la disociación de la confesión religiosa y el Derecho Civil en el siglo XIX —y esta serie podría extenderse casi indefinidamente.

Sin embargo, me gustaría subrayar una vez más que el "progreso en la conciencia de la libertad" no reside en el hecho de que las relaciones jurídicas se configuren constantemente en forma un poco más libre, al igual que en la primavera el mundo se vuelve más hermoso con cada día que pasa. Más bien, es progreso reside en que la voluntad es progresivamente reconocida y admitida como una potencia que no sólo configura a la *realidad efectiva*, sino también al *Derecho*, que reconoce que no *está sometida* a la ley, sino que se la *da* a sí misma y que no puede darse de otra manera sino a través de sí misma, porque toda normatividad tiene su origen sólo en ella. Es cierto que la libertad que es consciente de sí misma también puede liberar una fuerza configuradora para la realización efectiva de relaciones más libres, pero esto es un paso adicional que se encuentra bajo otras condiciones. Y lamentablemente también es verdad que a la libertad puede seguir una coacción masiva. Pero también es de esperar que la autoconciencia de la libertad —a diferencia de la libertad que no se sabe a sí misma— trabaje en dirección de la supresión de esta coacción. Y esto me parece que no es una mera esperanza, sino algo que se comprende por sí mismo.

(2) La concepción de Hegel de la historia de la autoconciencia ofrece un marco conceptual para comprender la genealogía del Derecho y la historia del Derecho en general. La génesis de la persona en la historia del Derecho y, en el curso ulterior, la génesis del sujeto "moral" —en el sentido de Hegel— debe entenderse, junto y antes de todos los demás aspectos, como un acontecimiento de la historia de la con-

ciencia. No se trata de negar la contribución de la historia social y económica del Viejo Mundo a la genealogía del Derecho; hoy en día, la importancia de la historia económica para la dinámica de la historia del Derecho es en todo caso incalculable. Pero estos desarrollos presentes se encuentran sobre el suelo de un —hasta donde se puede conocer— desarrollo concluido del sujeto. Hegel hubiera dicho: sobre el suelo del saber en torno a la infinitud del sujeto. No cabe duda de que la génesis del Derecho no es independiente de los desarrollos de la historia social y económica; esto es trivial. Pero estos desarrollos están ligados a su vez a un marco delimitado por los presupuestos de una teoría de la subjetividad. Ellos mismas se basan en los logros de la subjetividad y por ello la persona y el sujeto no son primero producidos por ellos, sino que son llevados al saber de sí mismos, a su ser-para-sí autoconsciente, al saber de lo que son en sí mismos.

(3) Hasta ahora, he subrayado la fuerza esclarecedora de los argumentos provenientes de la historia de la conciencia para la genealogía del Derecho: la génesis del Derecho sólo se comprende cuando se comprende, al menos simultáneamente, como un momento de la historia de la conciencia. Pero esta proposición también puede ser invertida —y aquí gana aún más peso—: los trazos fundamentales de la historia de la conciencia —la génesis de la persona y del sujeto— no pueden comprenderse sin la génesis y la historia del Derecho. La historia del Derecho forma, por tanto, un campo constitutivo de la historia de la autoconciencia. La historia de la conciencia no comienza con la autoconciencia de la persona y del sujeto; éstos constituyen, por el lado de un ser-en-sí que inicialmente no es transparente para sí mismo, ciertamente la presuposición de la génesis del Derecho, pero su autoconciencia es el producto de la historia del Derecho. Esto, sin embargo, hace que las relaciones entre la historia del Derecho y la historia de la conciencia sean asimétricas. Una historia del Derecho que no se conciba explícitamente como una historia de la conciencia confundirá —en palabras de Hegel— el mostrar cómo se consideraba antiguamente una cosa con su comprensión (GW 18.85), pero presentará, sin embargo, la génesis de conceptos relevantes en el marco de la historia de la conciencia, como persona, sujeto, voluntad, acción, en su contexto. Una historia de la conciencia que no integrara la historia del Derecho, por otra parte, no dispondría ni siquiera del concepto fundamental de persona, y así rasgos importantes del campo conceptual, como "sujeto, voluntad, acción", permanecerán cerrados para ella. Y, por tanto, al final, también quedaría cerrada la idea de libertad, que —en la últi-

ma frase de las conferencias de Hegel sobre la filosofía del Derecho— es "su ser más interior" (GW 26, 3.1495).

Bibliografía

Obras, lecciones, correspondencia y otros opúsculos de Hegel

Obras

Hegel, G. W. F. (1968ff). *Gesammelte Werke.* Edición de la Rheinisch—Westfälischen Akademie der Wissenschaften u. a. Felix Meiner. Hamburgo. (= GW).

GW2 (2014). *Frühe Schriften II.* Editado por Friedhelm Nicolin †, Ingo Rill y Peter Kriegel. Editado por Walter Jaeschke, pp. 395-581. *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes zur Stadt Bern.* Fráncfort del Meno, 1798.

GW4 (1968). *Jenaer kritische Schriften.* Editado por Hartmut Buchner y Otto Pöggeler, pp. 313-414. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie.*

GW5 (1998). *Schriften und Entwürfe* (1799-1808). Editado, con la colaboración de Theodor Ebert, por Manfred Baum y Kurt R. Autor del apéndice Kurt R. Meist, pp. 379-387. Wer denkt abstract?

GW7 (1971). *Jenaer Systementwürfe.* Segunda edición de Rolf P. Horstmann y Johann H. Trede. *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Fragment einer Reinschrift.* 1804/1805.

GW8. *Jenaer Systementwürfe III.* Editado por Rolf P. Horstmann con la colaboración de Johann H. Trede. Filosofía natural y filosofía de la mente. *Manuscrito de conferencia sobre Realphilosophie* 1805/1806.

GW 9 (1980). *Phänomenologie des Geistes.* Editado por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Hede. System der Wissenschaft. Erster Theil. Die Phänomenologie des Geistes.

GW 10 (2006). *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden* (1808-1816). Editado por Klaus Grotsch, pp. 823-832. *Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien.* Dictamen privado a Immanuel Niethammer fechado el 23 de octubre de 1812.

GW 11 (1978). *Wissenschaft der Logik.* Vol I. Editado por Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke. Die objektive Logik (1812/1813).

GW 14,1. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Editado por Klaus Grotsch y Elisabeth Weisser-Lohmann. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts.*

GW 15 (1990). *Schriften und Entwürfe I* (1817-1825). Editado por Friedrich Hogemann y Christoph Jamme, pp. 207-249. *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes.*

GW 22 (2013). *Exzerpte und Notizen* (1809-1831). Editado por Klaus Grotsch.

GW 25,1 (2008). *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825.* Editado por Christoph Johannes Bauer. Manuscritos de las Lecciones elaborados por Heinrich Gustav Hotho y Karl Gustav Julius von Griesheim.

GW26,1 (2013). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/1818, 1818/1819 und 1819/1820.* Editado por Dirk Felgenhauer. Posdata de Peter Wannenmann y Carl Gustav Homeyer. Con variantes del epílogo Peter Wannenmann.

GW 27,4 (2020). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1830/1831.* Editado por Walter Jaeschke con la colaboración de Christoph Johannes Bauer. Posdata de Karl Hegel con variantes de las posdatas de Ackersdijk, Heimann y Wichern.

Lecciones

Hegel (1983-2007). *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte.* Felix Meiner. Hamburgo. (=V)

V3 (1983). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion.* Editado por Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburgo.

V5 (1984). Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion. *Editado por Walter Jaeschke.* Felix Meiner. Hamburgo.

V6 (1994). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (1823). Editado por Pierre Garniron y Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburgo.

V9 (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit.* Editado por Pierre Garniron y Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburgo.

Correspondencia y otros opúsculos

(1977 y 1981, respectivamente). *Briefe von und an Hegel.* Vols. I—III. Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburgo 31969, vols. IV/1 y IV/2. Editado por Friedhelm Nicolin. Hamburgo.

(1907). *Hegel's theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Königliche Bibliothek in Berlin.* Editado por Herman Nohl. Tubinga.

"Las Euménides duermen". Sobre la fragilidad de la Modernidad*

Andreas Arndt
Humboldt-Universität zu Berlin
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

1

En el ejemplar de mano de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hay una formulación a primera vista enigmática en las notas de Hegel sobre el parágrafo §101 que trata de la eliminación del crimen como "retribución (*Wiedervergeltung*)": "las Euménides duermen".[1] Enigmática porque, según el mito antiguo, las Euménides —"las bien intencionadas"— no duermen en absoluto, sino que —como divinidades matriarcales de la tierra— cuidan constantemente de la fertilidad de la tierra, los animales y las personas y por ello son veneradas. El pasaje también es enigmático porque, continúa Hegel, las Euménides dormidas sólo emergen cuando son convocadas por el acto del criminal. Desde la perspectiva del mito, se trataría de una transgresión de los límites, ya que las Euménides son las diosas de la venganza transformadas y domesticadas que han perdido su función ante la jurisdicción profana de la polis. La ley humana, *νόμος*, se aplica incluso en la jurisdicción de la sangre. Las Euménides no despertarían como las bienintencionadas, sino como Erinias, y volverían a caer en su antigua existencia como diosas de la venganza.

* Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva.

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1968 y ss. (en lo sucesivo GW), Bd. 14, 2, 543; zur Wiedervergeltung vgl. GW 14, 1, 93-95.

Es cierto que Hegel utiliza los términos "Euménides" y "Erinias" generalmente de modo consciente con el mismo significado —como también ocurre, por cierto, en Eurípides, por ejemplo en su *Orestes*—, pero el despertar de las Euménides tiene lugar en el contexto del pasaje citado en el marco del *νόμος*, del Derecho moderno que se basa en la libertad e igualdad de todos como personas jurídicas y no en el marco de una concepción premoderna del Derecho o incluso en el marco de concepciones arcaicas y naturalistas del Derecho. Dicho en breve: el criminal sufre una pena legal, pero no una venganza. Las Euménides están, pues, tanto dormidas como despiertas bajo la orden del nuevo Derecho que exigía la domesticación de las Erinias y su transformación en diosas de la fertilidad.

Pero, qué significa entonces que las viejas diosas sigan habitando en el interior del Derecho en la medida en que éste exige la retribución de la injusticia. Parece que todavía hay un momento arcaico en el Derecho moderno, aunque no se trate de una venganza de sangre, sino de la supresión del crimen y, por tanto, en última instancia, de la reconciliación del individuo infractor con lo universal. Más aún: fuera del orden del Derecho moderno, las Euménides pueden seguir apareciendo en su forma original como Erinias o Furias, como en la *Fenomenología del Espíritu*, al modo de las "Furias de la desaparición" —y ésta no es la única figura en la que la ley inferior de las divinidades ctónicas es capaz de reafirmarse, pues la injusticia también puede poner en tela de juicio al propio orden jurídico mediante el cual las Erinias fueron pacificadas. Bajo la superficie de la civilización moderna, que para Hegel se caracteriza esencialmente por el Derecho como existencia de la libertad (*Daseyn der Freyheit*), siguen durmiendo las divinidades, cuya actividad es la destrucción como negatividad pura. Allí donde ellas ya no pueden ser sometidas, existe la amenaza de la pérdida de ese mundo que, según Hegel, es la obra del Espíritu (humano) que "se encuentra en oposición a una naturaleza, lucha contra esta oposición y viene a sí mismo como vencedor de la naturaleza" (GW 5, 370).

Si esto es así, entonces la filosofía de Hegel contiene el momento de una profunda inquietud sobre la perdurabilidad de la civilización moderna que, aunque no domina y tampoco se convierte en un pesimismo con respecto a la razón, está, sin embargo, presente en forma latente. Es un momento que siempre ha acompañado a la historia de la razón y de la libertad en la historia del mundo, ya que, en palabras de Hegel, se pueden describir los éxitos del mal en la historia "sin exageración elocuente simplemente con una correcta recopilación de desgracias [....] elevándose

hasta el cuadro más espantoso, y del mismo modo aumentan el sentimiento hasta el más profundo e impotente duelo al que ningún resultado reconciliador le suministra el equilibrio"; según este punto de vista, la historia es un "matadero [...] en el que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos" (GW 18, 156 y s.).

En lo que sigue, quisiera explorar las razones de esta inquietud abordando primero (2) el problema de la retribución y a continuación (3) esbozando la representación del mito antiguo en *Las Euménides de Esquilo*, que es considerada por Hegel como paradigmática, así como la interpretación que hace él de esta tragedia que enfatiza el carácter reconciliador del orden jurídico (*νόμος*). La amenaza al orden jurídico, mientras tanto, llama a los Erinias de nuevo a la escena; dónde y cómo es este caso en Hegel es lo que se mostrará en un paso más (4).

2

Según la concepción de Hegel, la injusticia que exige retribución "es, en efecto, una *existencia positiva*, externa, pero es en sí nula" (GW 14, 1, 90 (§ 97).[2] Esto significa que la injusticia en sentido estricto no tiene realidad efectiva a menos que pueda valer como una realización de la razón. Es un negativo que sólo puede y debe ser tratado negativamente. Según Hegel, en el parágrafo § 99 de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, la violación no tiene una existencia positiva en la "voluntad que es en sí", en el Derecho o en la ley y, para la persona violentada y para "el resto" (los miembros de la comunidad jurídica) la violación es también "sólo algo negativo"; el crimen tiene una existencia positiva sólo "como la *voluntad particular del criminal*". La retribución ha de dirigirse contra esta voluntad particular que se opone a la voluntad universal que es en sí, como Derecho —ella no es retribución (ésta se aplica como "sustituto", en la medida de lo posible, sólo para daños de la propiedad o de la riqueza; § 98) y tampoco es establecimiento de justicia moral, disuasión, etcétera, sino que es negación de una mera y vacía existencia. Lo que importa es que el crimen

[2] Sobre lo que sigue: cf. Britta Caspers, *"Schuld" im Kontext der Handlungstheorie Hegels, Hamburgo*, Meiner, 2012 (Hegel-Studien, Beiheft 58); especialmente "Hegels Theorie der Strafe", 329-382; Kurt Seelmann, "Hegels Straftheorie in seinen 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'", en: *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien*, Friburgo y Múnich, Alber, 1995, 123-137.

"como violación del Derecho como Derecho ha de ser suprimido y entonces cuál es la existencia que tiene el crimen y que ha de ser suprimida" —anótese: no la existencia del criminal, sino la de su voluntad particular (GW 14, 1, 92. Explicación de § 99).

La violación o ruptura de esta voluntad es entendida por Hegel no sólo como el restablecimiento de la validez de la voluntad que es en sí como ley y que incluye también al criminal, sino, al mismo tiempo, también como "un *Derecho establecido en el criminal* mismo, es decir, en su voluntad *existente*, en su acción" (§ 100). No sólo la voluntad que es en sí, sino también la voluntad particular —la existente— contiene algo que en esta voluntad misma da Derecho al castigo. Aquí Hegel presupone que el crimen es la acción de "un ser racional". Esto no dice que la acción como tal sea racional, pero sí que, en la medida en que se basa en la voluntad, hay al menos formalmente un momento racional en ella. Éste consiste en que la acción es "un universal, que a través de ella se establece una ley que él [el criminal, A.] ha reconocido en ella y para sí, bajo la cual, por lo tanto, puede ser subsumido como bajo *su* Derecho". En la anotación de Wannemann sobre la *Rechtsphilosophie-Vorlesung* de 1817/18 se precisa esta idea en el sentido de que, dado que el crimen viola al Derecho y, por tanto, la libertad de otro, el criminal ha establecido la ley de que es su "derecho violar la libertad y mediante su acción ha reconocido esta ley" (GW 26, 1, 47).

El criminal entra así en una autocontradicción. Reconoce una ley universal que, sin embargo, es al mismo tiempo sólo una ley particular en oposición a la universalidad. Según la anotación de Wannemann, "ha violado al individuo, a todos y a sí mismo; ha violado lo universal, es decir, [id est, A.], negativamente, y positivamente lo ha reconocido, en cuanto que es la acción de alguien racional" (GW 26, 1, 47). El criminal es racional en la medida en que tiene en cuenta, al menos implícitamente, lo universal que, al mismo tiempo, él viola; con ello él se viola a sí mismo en su racionalidad y al mismo tiempo se contradice. Para Hegel, esto justifica la negación de lo negativo del crimen a través de la pena como retribución y, por lo tanto, el restablecimiento de la validez de la voluntad que es en sí como Derecho.

La injusticia, como se ha citado al principio de este apartado, es "en sí nula" y esta nulidad constituye "el núcleo de la teoría de la pena de Hegel" (Caspers, 2012: 352). En sí mismo, el vacío es algo que existe, pero no es una realización del concepto. Como negación del Derecho, el crimen se sitúa fuera del Derecho y lo niega exteriormente. Es lo que en griego se llamaba ἔκδικος y significa a la vez "sin ley" y "vengador" o "penalizante", consonancia que, como se verá en un momento, tam-

bién juega un papel en Hegel. ¿A qué se refiere la negación de lo que es en sí nulo por medio del Derecho? La pena, como ya se ha dicho, no se refiere a la retribución o disuasión, sino a la existencia positiva del crimen en la voluntad particular del criminal. Esta voluntad debe ser quebrantada por el Derecho, en la medida en que en esta voluntad lo particular, a pesar del reconocimiento de lo universal, se dirige contra lo universal elevándose a sí misma a lo universal. La retribución legal se dirige contra esta voluntad, en tanto que da validez por la violencia a la voluntad que es en sí como ley, bajo violación de la voluntad particular. En cierto sentido, elimina un lado de la autocontradicción en la determinación de la voluntad del criminal. La negación de lo negativo no significa la supresión (*Aufhebung*) en el sentido de mantenerlo en un nivel superior, pues el crimen no es un momento del Derecho y como algo que es en sí vacío —en oposición al Derecho como existencia de la libertad— está también fuera del concepto.[3] A la inversa, en contraste con el crimen, el Derecho es también "lo que no existe exteriormente y en esa medida lo inviolable" (GW 14, 1, 91. Explicación de § 99). Por lo tanto, el tratamiento negativo de lo negativo en sí por parte del Derecho tampoco debe entenderse como una negación de la negación, ya que este tratamiento cae en la exterioridad al concepto y no en el movimiento del concepto (Caspers, 2012: 354).[4]

En este contexto, también hay que destacar que el crimen y la pena no son momentos de una lucha por el reconocimiento. El reconocimiento del que habla Hegel se refiere exclusiva y completamente al reconocimiento de un universal y no al reconocimiento de otra autoconciencia.[5] La interpretación de la teoría de la pena de Hegel en el marco de la teoría del reconocimiento —según la cual la pena sería el "restablecimiento de la relación de reconocimiento" de los individuos como perso-

[3] Cuando Hegel habla de la "supresión del crimen" (*Aufheben des Verbrechens*) (GW 14, 1, 95, § 102), creo que se refiere al momento de universalidad que reside en la determinación de la voluntad del criminal.

[4] Cf. Caspers, *"Schuld"*, *op. cit.* (nota 4), 354: "La pena denota, en tanto, el proceso de una 'negación de la negación' mediante el cual el Derecho se restablece en su validez suprimiendo lo otro de sí mismo. La objeción a esto es que la nulidad del crimen lo coloca fuera del Derecho y precisamente *no* debe entenderse como lo otro de sí mismo.

[5] En la acción del criminal se establece una ley "que él mismo ha reconocido en ella". Igualmente GW 26, 1, 47 (*Vorlesung* 1817/18, apunte de Wannemann); *ibíd.* 272 ("El criminal ha reconocido por sí mismo la violación que le sobreviene"; 1818/19, apunte de Homeyer); GW 26, 857 ("reconociéndola para sí, establece un universal mediante su acción"; 1822/23, apunte de Hotho); igualmente GW 26, 3, 1189 (1824/25, apunte de Griesheim).

nas[6] pasa por alto el hecho de que, en el caso del Derecho y del Estado, Hegel no se refiere a procesos de reconocimiento en el sentido de la lucha por el reconocimiento, sino a un estado de ser reconocido (*Zustand des Anerkanntseins*): "En el Estado, cada uno se considera reconocido y reconoce que ha renunciado a la mera inmediatez del deseo, de la injusticia, de la lujuria y ha aprendido a obedecer".[7] En este estado (*Zustand*), la lucha por el reconocimiento ha sido siempre suprimida y el ser reconocido se mantiene por la violencia del Derecho (*Gewalt des Rechts*): "La *violencia* (*Gewalt*) no es el fundamento del Derecho —sino que el *Derecho* es el fundamento de la violencia— Derecho aquí es la autoconciencia libre —que se da existencia— es decir, ser reconocido por otros —ser reconocido— es la existencia de la personalidad en el Estado en general" (Arndt, 2016: 227-241).[8] Sólo sobre la base de que esto se reconozca en el estado jurídico (*Rechtszustand*) es que el criminal puede ser tratado también como alguien racional y, por tanto, como subraya Hegel, "*honrado*" (GW 14, 1, 93). El criminal está ya siempre reconocido por el Derecho y reconoce, aunque de forma autocontradictoria, un universal.

La retribución obliga a la voluntad particular a someterse a la voluntad del Derecho que es en sí. Es la "violación de la violación" que tiene su existencia en la voluntad particular (§ 101). Bajo la forma del Derecho ella es pena. Pero, en su origen, en la "esfera de la inmediatez del Derecho, es primero *venganza*, justa en el *contenido*" (95 § 102). En el Derecho como fundamento de la violencia, la venganza está suprimida, transformada ciertamente, pero todavía presente como violencia, en el salto para retribuir la violación del Derecho con la violación de la voluntad particular del criminal. Lo que ha cambiado en la pena conforme a Derecho con respecto a la venganza no es, según Hegel, el contenido justo de la retribución, sino la forma de la determinación de la voluntad en la acción que impone la pena con respecto a la acción vengadora. La acción vengadora es "según la *forma*", como también lo es el crimen, "la acción de una voluntad *subjetiva*" o "particular" que es también para el criminal "sólo como *particular*" (95 § 102). La venganza, al igual que el crimen, carece por tanto de una universalidad racional —la universalidad del Derecho— y, por tanto, en la medida en que la retribución provoca una nueva retribución, "se precipita en la progresión hacia el infinito y se hereda de generación en generación hacia lo ilimitado" (95 § 102).

[6] Esta interpretación es defendida sobre todo por Kurt Seelmann; para más detalles, véase: Caspers, "*Schuld*".

[7] GW 13, 331; notas de Hegel a la tercera parte de la *Enciclopedia* 1817.

[8] Cf. Andreas Arndt, "Anerkennung. Zur Tragweite eines Begriffs".

Este es obviamente el caso de la venganza de sangre, donde las cuentas pendientes de antaño no prescriben y el pago de la culpa mediante la venganza crea una nueva culpa. En la mitología griega, la venganza, especialmente la de sangre, era cosa de las Erinias. En el estado jurídico (*Rechtszustand*), en el que la pena legal ha ocupado el lugar de la venganza, la retribución sigue teniendo lugar como violación de la violación, pero ahora ya no a través de una voluntad particular, sino a través de una voluntad universal que es en sí misma la ley que sigue honrando en el criminal su racionalidad, el momento de la universalidad en su determinación particular de la voluntad. En este sentido, el criminal no despierta a las Erinias, sino a las Euménides, las divinidades de la venganza transformadas en "bienintencionadas" que castigan para mantener y preservar la universalidad racional del Derecho. Pero siguen siendo las antiguas divinidades las que deben ser continuamente apaciguadas para que sigan siendo bienintencionadas. Todavía están ahí. Cuando el Derecho pierde su fuerza, también pueden resurgir como furias.

3

La narración de Hegel sobre la transformación de la venganza en pena en el interior del estado jurídico tiene su contrapartida mitológica en la *Orestíada* de Esquilo. La escena primigenia del nacimiento del Derecho se encuentra en la tercera parte, las *Euménides*, con la que concluye el ciclo trágico. La *Orestíada* se representó por primera vez en la primavera del año 458 a.C., después de haber sido representada poco antes, en el 462/461 a.C. A instancias de Efialtes, el Areópago había sido privado de todos sus poderes políticos; sólo le quedaba la jurisdicción a través de los tribunales de la sangre. Esquilo alude a estos acontecimientos evocando la mítica institución del Areópago por Atenea, la diosa protectora de la ciudad.[9] Ahí se escenifica una batalla entre las nuevas divinidades olímpicas y las viejas divinidades ctónicas, las Erinias, y ambas partes representan o establecen una ley diferente: las viejas divinidades, la ley de la venganza de la sangre, las nuevas divinidades, la ley establecida, el *νόμος*, que Atenea introduce en su polis. Al mismo tiempo, se trata

[9] George Thomson, *Esquilo y Atenas*, Berlín, Henschel, 1956, 258 y siguientes; Christian Meier, *El arte político de la tragedia griega*, Múnich, Beck, 1988, 117 y siguientes; Maximilian Braun, *Las "Euménides" de Esquilo y el Areópago,* Tubinga, Narr, 1998.

también de la sustitución del Derecho materno, que defienden las Erinias, por el patriarcado, que encarna la virgen Atenea, surgida de la cabeza de Zeus, porque el caso que se juzga es un matricidio.

Orestes ha vengado el asesinato de su padre Agamenón matando a la asesina, su madre Clitemnestra, cuya sombra desde el reino de los muertos incita a su vez a las Erinias a vengarse de su hijo. Orestes, huye al templo de Delfos de Apolo para recibir protección y expiación del dios. Apolo le concede esta protección, dejando el juicio a Atenea. Orestes se refugia entonces en el templo de Atenea quien se ocupa del perseguido y nombra a los areópagos "firmemente para siempre"[10] como jueces bajo juramento para los casos de asesinato. Antes, sin embargo, Atenea deja claro que un juicio por sí solo no es suficiente para reconciliar las pretensiones de los viejos y los nuevos dioses, pues para las Erinias "queda una reclamación, no fácilmente desestimable; / Y si este asunto no termina victoriosamente para ellas, / Caerá sobre la tierra, como un veneno de su pecho / que gotea al suelo, una peste insoportablemente cruel".[11] En el juicio subsiguiente, Apolo actúa como defensor de Orestes y Atenea preside el tribunal. Según el Derecho materno, el asesinato de la madre, es decir, el asesinato de Clitemnestra por parte de Orestes, es el crimen más grave, mientras que el asesinato perpetrado por Clitemnestra de su marido y padre de Orestes, Agamenón, tiene menos peso. En cambio, según el nuevo Derecho patriarcal de los dioses olímpicos, el matrimonio es sagrado y el padre es la figura más importante, mientras que la madre, como señala Apolo, es sólo quien alimenta. El que la madre sea completamente prescindible en caso de duda lo encarna Atenea quien nació de la cabeza de Zeus. Ella se une al nuevo Derecho al emitir el voto decisivo para la absolución de Orestes. Al mismo tiempo, sin embargo, Atenea se encarga de pacificar a los Erinias. Además de los dioses olímpicos, ellas deben gozar de veneración cultural en Atenas como contrapartida a su papel de *Euménides* bienintencionadas que aseguran la fertilidad y el bienestar de la polis. Sólo con un empate de votos —y por lo tanto de forma honrosa— son derrotadas las Erinias, condición para su inclusión en el nuevo orden del Derecho divino y humano.

Hegel se ocupó de este relato en varias ocasiones, especialmente en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. En ello se destacan especialmente tres puntos

[10] Verso 484; texto después: Esquilo, *Tragödien und Fragmente*, editado y traducido por Oskar Werner, Munich, Heimeran, o.J.

[11] Versos 470 y siguientes.

de vista. El *primer* punto de vista se refiere al estatus de las divinidades de la venganza entre la eticidad sustancial y la subjetividad. La venganza de Orestes contra su madre por el asesinato de su padre, según la nota de la Vorlesung de 1826, se llevó a cabo a instancias de Apolo (a través del oráculo de Delfos), por lo que Orestes ejecutó "la justicia, el Derecho como venganza (*die Gerechtigkeit, das Recht als Rache*)"; fue "algo ético y enteramente humano (*ein Sittliches und ganz Menschliches*)" y "las Euménides, la conciencia no le importan (*die Eumeniden, das Gewissen geht ihn nichts an*)" (GW 28, 2, 732).[12] Pero la conciencia converge —éste es, en mi opinión, el punto de la interpretación de Hegel— con el Derecho como venganza el cual, como algo ético (*als Sittliches*) y humano, no le es exterior a quien actúa: "Las Erinias son poco divinidades exteriores, ellas son la conciencia (*Gewissen*), lo interior (*das Innere*), en ocasiones exteriormente con esta figura; en otras ocasiones la conciencia como tal (*das Gewissen als solches*)". Si se presentan como un "sentimiento subjetivo de la injusticia sufrida", entonces "esta injusticia se expone y se pronuncia como un poder [...] que debe afectar a quien haya atraído a sí a las Erinias". Evidentemente, existe aquí un paralelismo con las observaciones de Hegel en el parágrafo 102 de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* sobre la inmediatez del Derecho, en la que el Derecho se ejecuta como venganza, no como pena, y la voluntad subjetiva domina, aunque ella siga a una eticidad sustancial.

El *segundo* punto de vista se refiere a la lucha de las viejas y las nuevas divinidades en la disputa de las Erinias con Apolo que es suavizada por el Areópago y Atenea. Aquí Hegel subraya que las Erinias sólo son pensadas "según nuestra representación" como "furias, odio, maldad", es decir, como *meramente* subjetivas; sin embargo: "En los griegos, son los bienintencionados los que hacen valer el Derecho" (GW 28, 3, 1043). Aquí queda claro por qué Hegel equipara la mayoría de las veces a Erinias y Euménides y no relaciona el cambio de denominación con su pacificación por Atenea, a diferencia de lo que ocurre en la *Orestíada* de Esquilo. Ya las Erinias como las antiguas diosas de la venganza son bien intencionadas, *ευμενής*. A este respecto se dice en las Vorlesungen über die Religionsphilosophie: "Las Erinias son representación del propio hecho del ser humano y de la conciencia que le aflige, le atormenta, en cuanto sabe este hecho como algo malo en él. Ellas son las

[12] También las siguientes citas. Cf. también Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Estética, ed. de Frierdrich Bassenge, Berlín y Weimar, Böhlau, 1965, vol. 1, 272: "las Euménides se representan a la vez como poderes universales y no como las víboras interiores de su conciencia [de Orestes, A.] meramente subjetiva".

justas y, por eso mismo, las bien intencionadas, Euménides" (Hegel, 1985: 555).[13] Dado que no son representadas exteriormente, sino que representan la inmediatez del Derecho y la conciencia,[14] las Erinias o Euménides ya no son, en opinión de Hegel, poderes naturales puros, sino que tienen ya el lado del espíritu dentro de sí; se diferencian de los nuevos dioses olímpicos en que "son el lado del espíritu como un poder que sólo existe interiormente [...]. Pero, como sólo la espiritualidad que es en sí es solamente la espiritualidad abstracta, cruda, aún no la verdadera espiritualidad, ellas se cuentan entre las divinidades antiguas; ellas son estos universales a los que hay que temer: las Erinias sólo las que juzgan interiormente" (*ibid.*, 538). La *Orestíada* muestra así la "transición de los dioses *naturales a los espirituales*" que están dotados solamente con "una reminiscencia de lo natural"(*ibid.*, 636). Relacionado esto con el Derecho, se trata aquí del tránsito del Derecho inmediato al Derecho establecido políticamente de forma consciente, *νόμος*. Zeus, según Hegel, es "el dios político, el dios de las leyes, de la dominación, pero de las leyes conocidas". Allí el Derecho vale según las leyes abiertas, no las leyes de la conciencia. La conciencia no tiene Derecho en el Estado, sino las leyes (lo establecido) (*der politische Gott, der Gott der Gesetze, der Herrschaft, aber der bekannten Gesetze. Da gilt das Recht nach offenen Gesetzen, nicht die Gesetze des Gewissens. Das Gewissen hat im Staat kein Recht, sondern die Gesetze* (*das Gesetzte*) (*ibid.*, 538).[15] Sigue sin estar claro qué efecto produce la "reminiscencia de lo natural" con respecto al Derecho. Y sigue siendo irritante que las viejas divinidades sigan estando presentes —aunque como divinidades que duermen— junto a las nuevas o bajo ellas en el interior del Derecho establecido y puedan seguir ejerciendo una violencia jurídica (*eine rechtliche Gewalt*) dentro de él.

Por último, el *tercer* punto de vista que Hegel destaca se refiere a la reconciliación a través del Derecho. Es la justicia la que se produce, lo que puede ser el caso

[13] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen uber die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*, ed. de Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner, 1985, 555 (*Vorlesung* 1827).

[14] "Las Erinias no son las furias representadas exteriormente, sino el propio acto con sus consecuencias; más desarrolladas, ellas se convierten en la conciencia (*das Gewissen*)" (GW 29, 1, 365; *Vorlesungen über Religionsphilosophie*, 1824, transcripción Griesheim).

[15] "Orestes es perseguido por las Euménides, es decir, por los dioses del Derecho estricto (*des strengen Rechts*), y absuelto por Atenea, por el Derecho ético, el poder ético visible del Estado (*vom sittlichen Recht, der sichtbaren sittlichen Staatsmacht*) "(539). Cf. también GW 28, 3, 1043 (*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* 1828/29, Nachschrift Heimann).

sin el hundimiento de los individuos como, por ejemplo, en las Euménides de Esquilo, donde Orestes es perseguido por las Furias, el asunto llega ante el Areópago, aquí las Euménides comparecen y acusan a los asesinos, el Areópago concede un Derecho igual a ambos, dedica un altar a las Euménides, como también a Orestes, y este último, en quien habían entrado en conflicto los poderes éticos, no es condenado; el resultado es pues la reconciliación de la pena, de la venganza.[16] El Derecho reconcilia preservando al individuo y pacificando al mismo tiempo la necesidad de venganza; el Derecho rompe la progresión infinita de retribuciones y estabiliza con ello a la comunidad. Sin embargo, esta estabilización sólo tiene éxito si los poderes de la naturaleza que aún habitan e imperan en el nuevo mundo del Espíritu permanecen continuamente apaciguados.

4

Por medio de la *Fenomenología del Espíritu* puede rastrearse cómo las Erinias como tales, como divinidades ctónicas antes de su transformación en las Euménides, pueden resucitar en la eticidad —y también cómo Hegel busca desterrar esta amenaza en la modernidad. Las Erinias son, se nos dice en la sección sobre "Arte-Religión", el "Derecho *inferior* (*untre Recht*)"; "se establece con Zeus en el trono y goza de la misma consideración que el dios revelado y que sabe" (GW 9, 395). La oposición de la sustancia divina o ética y la autoconciencia que impregna la tragedia se reconcilia mediante el olvido, "el *Lete* del *mundo inferior* (*Unterwelt*) en la muerte, o el Lete del mundo superior (*Öberwelt*) como absolución, no de la culpa, pues la conciencia que ha obrado no puede ya renegar de ella, sino del crimen, y su apaciguamiento por medio de la expiación" (*ibid.*, 396) Con este retorno de la oposición "en el simple Zeus", la autoconciencia reconoce "sólo un poder supremo y a este Zeus solamente como el poder del Estado o del hogar y, en oposición al saber, solamente como el

[16] GW 28, 2, 888 (*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* 1826, Nachschrift Griesheim). Cf. también: GW 28, 1, 507s. (*Vorlesung* 1823, Nachshrift Hotho): La reconciliación "en las Euménides de Esquilo" procede "dentro de y en el sujeto": "el individuo tampoco perece aquí, las Euménides terminan de tal manera que Apolo, el poder de un lado, que está del lado del príncipe, lleva el asunto ante el Areópago. La diosa Atenea decide, y su decisión es que, así como se honra a Apolo, también se debe honrar a las Euménides. La reconciliación es ésta, que ambos poderes reciban igual honor".

padre del saber de lo *particular* que deviene figura y como el Zeus del juramento y de las Erinias, de lo universal, de lo interior que mora en lo oculto"(*ibid.*, 396). Las Erinias como el Derecho inferior (*das untere Recht*) se trasladan aquí como un universal al interior de la autoconciencia humana que se representa en Zeus —como conciencia (*Gewissen*), por lo que en principio se alcanza una estructura moderna que podría describirse como autonomía ética (*sittliche Autonomie*). Sin embargo, permanece aquí la pregunta de qué "reminiscencia de lo natural" conserva este interior.

De lo que fundamentalmente se trata lo aclara Hegel en la *Fenomenología* en la sección sobre la eticidad. Aquí, en el contexto de su recepción de la *Antígona* de Sófocles, Hegel aborda el conflicto de dos poderes éticos: la ley manifiesta y conocida (*νόμος*) del Estado y la ley divina de la familia, que se opone al νόμος como algo ético-natural (*natürlich-sittliches*). No se trata aquí de discutir la teoría de la tragedia de Hegel y, en concreto, su interpretación de Antígona,[17] sino únicamente de que la ley que se establece encuentra un adversario que representa una eticidad natural que es, en efecto, "tanto un Espíritu" como toda eticidad, pero "como el concepto *carente de conscienci*a, pero interior (*der bewußtlose noch innre Begriff*)" (GW 9, 243). Corresponde, pues, al estatus de las Erinias que se sientan en el trono con Zeus, o más exactamente: en Zeus. Ambos poderes éticos —el *νόμος* y el Derecho divino—pueden entrar en conflicto (como en Antígona), pero encuentran su reconciliación en una justicia integral. Así como el *νόμος* "devuelve a lo universal el Ser-para-sí que emerge del desequilibrio, la autosuficiencia de los estamentos y en los individuos", también hay una justicia "que devuelve al equilibrio lo universal que se está convirtiendo en prepotente sobre lo individual" (*ibid.*, 250). Es "el Espíritu simple del que ha sufrido la injusticia —no descompuesto en el que la ha sufrido, y un ser más allá; él mismo es el poder subterráneo y es su Erinia la que lleva a cabo la venganza" (*ibid.*, 250). En este punto, Hegel da un giro decisivo al curso del pensamiento. Cuando el individuo se degrada a una cosa, busca hacer valer su derecho convirtiéndose en la Erinia. Sin embargo, según Hegel, su oponente no es lo universal en tanto que Estado y Derecho, sino la naturaleza contra el Ser abstracto mismo:

[17] Cf. Michael Schulte, Die *"Tragödie im Sittlichen". Zur Dramentheorie Hegels*, Munich, Fink, 1992; Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996; Peter Furth, "Antigone oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft", en: *ibid.*, *Troja hört nicht auf zu brennen. Aufsätze aus den Jahren* 1981 bis 2004, Berlín, Landt, 2006, 81-107.

> La injusticia que se puede infligir al individuo en el reino de la eticidad es sólo esto, que algo le suceda a él puramente. El poder que perpetra esa injusticia a la conciencia, para convertirla en una cosa pura, es la naturaleza; es la universalidad, no de la *comunidad*, sino la *abstracta* del Ser; y la individualidad, en la disolución de la injusticia que ha sufrido, se vuelve no contra aquella, pues no la ha sufrido de ella, sino contra éste (*ibid.*, 259).

Hegel suprime el conflicto de los poderes éticos en el estado jurídico y a éste en el Espíritu extrañado y en la formación a través de la cultura (*Bildung*). No hay que trazar aquí este curso en detalle, sino sólo hay que señalar que con el extrañamiento y la formación a través de la cultura se llega al mundo de la modernidad. Éste se caracteriza por el hecho de que aquí el Espíritu ha entrado en relación consigo mismo y, por tanto, también sabe:

> El Espíritu de este mundo es el Ser espiritual impregnado por una autoconciencia [...]. Pero la existencia de este mundo, así como la realidad efectiva de la autoconciencia, se basa en el movimiento de que ésta se deshace de su personalidad, con lo que hace surgir su mundo, y se comporta con respecto a él como a un extraño de tal manera que ahora tiene que tomar posesión de él (GW 9, 267).

El "extrañamiento" no debe entenderse aquí en el sentido sociocrítico del primer Marx, sino que en Hegel es constitutivo de la estructura del Espíritu y de la autoconciencia en general la cual sólo es capaz de comprenderse a sí misma en una relación reflexiva con lo Otro (lo Otro de sí misma) (Jaeschke, 2003: 190).[18] La formación del mundo espiritual es un proceso objetivo con respecto a los individuos y éstos tienen que apropiarse de este mundo teórica y prácticamente. Sólo así pueden salir de esa extrañeza en la que están a merced de un ser —el del mundo del que primero hay que apropiarse— y se han convertido así en una cosa. La "formación a través de la cultura (*Bildung*)" es la apropiación y, por tanto, también la transformación del Ser dado; ella está ya inscrita en la justicia de las Erinias en el conflicto de los poderes éticos, pues la injusticia que el Ser abstracto infringe al individuo se disuelve de tal manera que lo *sucedido* se convierte más bien en obra, para que el *Ser*, lo *último*, sea también un ser *querido* y, por tanto, agradable (GW 9, 250).

[18] Cf. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart und Weimar, Metzler, 2003.

La apropiación del mundo dado por parte de la autoconciencia "es esencialmente el juicio (*Urteil*)" (*ibid.*, 271); es decir, no la simple afirmación de lo que ya está dado, sino "la legitimidad de los órdenes" como de lo universal válido "se funda en el mundo de la formación a través de la cultura (*Bildung*)" (Sandkaulen, 2020: 239). Esto debe entenderse de tal manera que el mundo espiritual ético (más tarde el Espíritu objetivo) sólo se constituye como universal en y a través de la formación a través de la cultura. Sin embargo —y Birgit Sandkaulen lo ha señalado enfáticamente— la conciencia permanece desgarrada incluso en la formación a través de la cultura en el sentido de que la identidad de y con lo universal. Necesariamente, en el enjuiciar continuo, "cae en el frenesí de su disolución" (*ibid.*, 239). Esto convierte en problemática también la intención de Hegel de reconciliar al mundo moderno consigo mismo mediante la formación a través de la cultura. Pero, sobre todo, en lo que sigue surge un punto ciego, especialmente en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, porque la formación a través de la cultura se tematiza allí a más tardar en forma unilateral como un "movimiento hacia lo universal", mientras que se desvanece "el movimiento contrario [...] en el que lo universal mismo se somete a examen" (341). Como se ha mostrado más arriba, esto ya era el caso cuando este movimiento contrario en el conflicto de los poderes éticos se dirigía contra la naturaleza, el Ser abstracto, y no contra lo universal ético válido. La oposición entre la voluntad universal y la individual en la libertad absoluta también es modelada por Hegel en forma correspondiente. Puesto que el Yo individual se comprende a sí mismo como absolutamente libre y se establece como lo universal, debe excluir a los otros individuos de esta universalidad y, por tanto, excluir el Ser para lo otro en aras de la libertad absoluta: "Ninguna obra ni hecho positivos puede, por tanto, producir la libertad universal; sólo le queda el *hacer negativo*; es sólo la *furia* de la desaparición" (GW 9, 319). En esta negatividad pura de la exclusión y la aniquilación se carece de entrada radicalmente de cualquier Universalidad; pero ella no es un enjuiciar crítico de un orden determinado desde el punto de vista del individuo.

La "furia de la desaparición" representa, sin embargo, una amenaza para la comunidad desde "abajo" que no desaparece simplemente, sino que hay que mantenerla constantemente a raya. Esto sucede, entre otras cosas, a través de la guerra, que sacude la autosuficiencia de los individuos "de vez en cuando" y les impide aislarse y fijarse en su ser-para-sí frente a lo universal al confrontarlos con la muerte; aquí los poderes subterráneos se ponen al servicio de la comunidad: "El Ser negativo se

muestra como el *poder* propio de la comunidad y la *fuerza* de su autoconservación; ésta tiene, por tanto, la verdad y la confirmación de su poder en el Ser de la *ley divina* y del *reino subterráneo*" (*ibid*., 246).[19] Son las Erinias domesticadas, las bienintencionadas, las que aquí estabilizan lo universal realizando la antigua labor de las vengadoras, la muerte, pero sin venganza, desapasionadamente, por la comunidad.

Lo universal obtiene así la victoria "sobre el escandaloso principio de la individualidad", pero, como subraya Hegel, sigue siendo una "lucha" del Espíritu consciente de la eticidad manifiesta del Estado con el Espíritu carente de consciencia (GW, 9, 257). Este Espíritu carente de consciencia —el Derecho inferior, el poder subterráneo y todavía natural de las Euménides— "es el otro poder esencial y por lo tanto no destruido por éste y sólo insultado. Pero tiene su ayuda [...] sólo en la sombra incruenta contra la ley que detenta la violencia" (GW, 9, 257) y por lo tanto es derrotado. Sin embargo, como poder no destruido, es tomado al servicio del Espíritu manifiesto y sólo si y mientras éste tenga éxito puede ejercer su poder: "El Espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el inframundo; la certeza del pueblo, que está segura de sí misma y se asegura a sí misma, tiene la verdad de su juramento, atando todo en uno, sólo en la sustancia carente de consciencia y muda de todos, en las aguas del olvido" (ibid., 258).

Lo que sucede cuando este acuerdo tácito que Hegel piensa para la eticidad de la polis se rompe es obviado por Hegel, aunque es precisamente en la escisión de la modernidad donde esta concordancia está en juego. La reconciliación deseada de la autoconciencia moderna consigo misma y con su mundo queda ya en entredicho por la intuición fundamental de Hegel de que la modernidad está marcada irremediable y permanentemente por una diferencia que no puede ser suprimida, sino que sólo puede ser equilibrada y mediada de otra manera, a saber, por la diferencia entre la sociedad civil y el Estado. En este sentido, el añadido al parágrafo §182 de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* dice: "La sociedad civil es la diferencia que emerge entre la familia y el Estado, aunque su formación tenga lugar más tarde que la del Estado; en efecto, como diferencia, presupone al Estado que debe tenerla ante sí como algo autosuficiente para poder existir" (Hegel, 1981: 220).[20] En el "Sistema de

[19] En las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Líneas básicas de la filosofía del Derecho*) también se destaca esta función de la guerra; véase GW 14, 1, 165 s. (§ 324, explicación).

[20] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, según la edición de Eduard Gans editada por Hermann Klenner, Berlín, Akademie, 1981.

las Necesidades" retorna en cierto modo el reino sombrío del inframundo en medio de la eticidad moderna manifiesta; es, según la formulación del primer *Jenaer Systementwurf* de 1803/04, "un monstruoso sistema de comunalidad y de dependencia recíproca; una vida de los muertos que se mueve en sí misma, que en su movimiento se mueve ciega y elementalmente de un lado a otro y que, como un animal salvaje, requiere de una dominación estricta y una domesticación constantes" (GW, 6, 234).

El mismo Hegel era consciente de que esta esfera, que había quedado fuera de la comunidad política, alberga un potencial de conflicto capaz de socavar el fundamento racional de la comunidad, el Derecho. Esto es lo que significa su término "plebe (*Pöbel*)" que denota la pérdida de una convicción en el marco del Derecho.[21] Esto ocurre en la plebe pobre al ser privada de sus derechos (GW, 14, 1, 194),[22] en la plebe rica, al colocarse por encima de la ley (GW, 26, 2, 754).[23] La indignación que provoca muestra la descomposición interna de la comunidad, aunque se exprese sobre todo en el hecho de que los individuos ofendidos, convertidos en cosas, persiguen, carentes de consciencia, su venganza como sus Erinias. Cuando el consenso en el ámbito del Derecho se rompe, el Derecho negado socialmente a la particularidad se ejecuta como el derecho del más fuerte. Estas Erinias rondan el mundo interior de nuestras sociedades modernas y el mundo interior del mundo globalizado en muchas figuras.[24] Sólo un Derecho en el que ella pudieran realmente entrar y que pudieran reconocer las reconciliaría y a su vez las transformaría en Euménides.

[21] Este concepto fue examinado por primera vez en profundidad por Frank Ruda en un estudio pionero: Frank Ruda, *Hegel's Pöbel. Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, Konstanz University Press, 2011.

[22] El empobrecimiento va acompañado de la pérdida del "sentimiento del Derecho, de la rectitud y del honor de existir mediante la propia actividad y el trabajo" (§ 244). Cf. también GW 26, 2, 754: "en la sociedad civil cada uno tiene la pretensión de existir a través de su trabajo; si no alcanza este Derecho a través de su actividad, se encuentra en un estado de anarquía, no alcanza su Derecho, y es este sentimiento el que produce la indignación interior. Entonces el hombre se hace a sí mismo sin ley y se mantiene también libre de deberes, y esto es entonces la plebe" (*Vorlesung 1821/22*, transcripción anónima).

[23] "La riqueza es un poder, y este poder de la riqueza encuentra fácilmente que es también el poder sobre el Derecho; el rico puede sustraerse a muchas cosas que serían malas para los demás. Esta actitud, pues, de que la riqueza es poder contra el Derecho, contra la costumbre, en la medida en que ésta existe, también asume para sí un estado de ausencia de Derecho en el que ella es el poder " (*Vorlesung* 1821/22).

[24] Sin embargo, no son sólo los individuos los que se indignan contra la superioridad de un universal irracional, sino también la naturaleza en general, que para Hegel sigue representando una universalidad irracional.

Bibliografía

Obras, lecciones y otros opúsculos de Hegel

Obras

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968 ff). Gesammelte Werke. Editado por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften u. a. Felix Meiner. Hamburgo. (= GW).

GW 9 (1980). Phänomenologie des Geistes. Editado por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Hede. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 14,1. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Editado por Klaus Grotsch y Elisabeth Weisser-Lohmann. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 14,2. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Beilagen.* Editado por Klaus Grotsch y Elisabeth Weisser-Lohmann. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 14,3. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Anhang. Editado por Klaus Grotsch y Elisabeth Weisser-Lohmann. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 26,1 (2013). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/1818, 1818/1819 und 1819/1820.* Editado por Dirk Felgenhauer. Posdatas de Peter Wannenmann y Carl Gustav Homeyer con variantes de la posdata de Peter Wannenmann. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 26,2. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/1822 und 1822/1823.* Editado por Klaus Grotsch. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 26,3. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831.* Editado por Klaus Grotsch. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 28,1. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/1821 und 1823.* Editado por Niklas Hebing. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 28,2. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst II. Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826.* Editado por Niklas Hebing y Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 28,3. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst III. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1828/29.* Editado por Niklas Hebing y Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 29, 1. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes I. Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1821 und 1824*. Editado por Walter Jaeschke y Manuela Köppe. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 29, 2. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes II. Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1827 und 1831 und Sekundäre Überlieferung. Nachschriften zum Kolleg über die Beweise vom Dasein Gottes des Sommersemesters 1829*. Editado por Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburgo.

GW 29, 3. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes III. Apéndice, informe editorial y notas*. Editado por Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburgo.

Lecciones

1983. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Editado por Walter Jaeschke.

1983. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2. Die bestimmte Religion*. Editado por Walter Jaeschke.

1984. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3. Die vollendete Religion*. Editado por Walter Jaeschke.

Otros opúsculos

1965. *Ästhetik*. Vol.I. Editado por Frierdrich Bassenge. Böhlau. Berlín y Weimar.

1981. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, a partir de la edición de Eduard Gans. Editado por Hermann Klenner. Akademie. Berlín.

Literatura secundaria

Aischylos, *Tragödien und Fragmente*. Traducido y editado por Oskar Werner. Heimeran. Múnich.

Arndt, A. (2016). "Anerkennung. Zur Tragweite eines Begriffs", en *Internationales Jahrbuch für Anthropologie* 6, pp. 227-241.

Braun, M. (1998). *Die "Eumeniden" des Aischylos und der Areopag*. Narr. Tubinga.

Caspers, B. (2012). *"Schuld" im Kontext der Handlungstheorie Hegels*, Felix Meiner. Hamburgo.

Furth, P. (2006). "Antigone oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft", en Peter Furth, *Troja hört nicht auf zu brennen. Aufsätze aus den Jahren 1981 bis 2004*. Landt. Berlín.

Jaeschke, W. (2020). *Hegels Philosophie*. Felix Meiner. Hamburgo.

____ (2003). *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Metzler. Stuttgart y Weimar.

Meier, C. (1988). *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. Beck. Múnich.

Menke, C. (1996). *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Ruda, F. (2011). *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*. Konstanz University Press. Constanza.

Sandkaulen, B. (2020). "Bildungsprozesse (in) der Moderne", en *Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*. Editado por Andreas Arndt y Tobias Rosefeldt, pp. 229-242. Duncker & Humblot. Berlín.

Schulte, M. (1992). *Die "Tragödie im Sittlichen". Zur Dramentheorie Hegels*. Fink. Múnich.

Seelmann, K. (1995). *"Hegels Straftheorie in seinen, Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, en Kurt Seelmann, *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorie*, pp. 123-137. Alber. Friburgo y Múnich.

Thomson, G. (1956). *Aischylos und Athen*. Henschel. Berlín.

La *Filosofía del Derecho* especulativo-idealista[1]

Christian Krijnen
Vrije Universiteit Amsterdam

I. La *Fenomenología* de Hegel dentro de los límites del idealismo especulativo

Mientras que, hasta los años ochenta, la *Filosofía del Derecho* de Hegel sólo podía recibir, en el mejor de los casos, un interés histórico, y la actualidad sistemática de la filosofía práctica de Kant se propagaba (y sigue haciéndolo) por doquier, desde los años noventa se ha producido un notable giro: en el curso del debate filosófico sobre el "reconocimiento", la *Filosofía del Derecho* de Hegel es ampliamente discutida y tomada en serio como una oferta sistemática. El intento de Axel Honneth de *Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (2001) o su amplia elaboración en *Das Recht der Freiheit* (2011) se han hecho famosos en este sentido.

Como ya sugiere el título del primero de los escritos mencionados de Honneth, la *Filosofía del Derecho* de Hegel se ve sometida a una reactualización. Esta medida de reactualización no sólo va acompañada de un giro (por cierto, impresionantemente heterogéneo) hacia la filosofía de Hegel, sino que, al mismo tiempo, es llamativo el alejamiento que a él se asocia del sistema maduro de Hegel, tal como existe en sus trazos básicos en la *Enciclopedia* de 1830. El proyecto filosófico de Hegel de un proceso de autoconocimiento de la Idea absoluta que tiene lugar a través de los tres elementos del pensamiento puro, de la naturaleza y del Espíritu no es muy convincente para los innovadores. Honneth, por ejemplo, en su reactualización de la *Filosofía del Derecho* en el marco de una teoría del reconocimiento, critica "meto-

[1] Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva.

dológicamente" que, aunque la argumentación de Hegel en su *Filosofía del Derecho* se remonta a su *Lógica*, ésta debe considerarse completamente incomprensible para nosotros hoy en día debido a su concepto "ontológico" de Espíritu (*Honneth*, 2001: 12; 2011: 17 y 106 y s.). Es cierto que una interpretación del concepto de "Espíritu objetivo" de Hegel en el marco de su sistema tendrá que prescindir de piezas determinantes fundamentales de su concepto de filosofía. El propio Hegel entiende sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* como una elaboración de la filosofía del Espíritu objetivo (E § 487 A; cf. §§ 483-552), por tanto, del sistema de la filosofía (Cf. R § 2). En consecuencia, señala que su *Filosofía del Derecho* toma prestado su método de la Lógica (R §§ 2 Z con 31).[2] La Lógica tiene, pues, una función fundamental para sustentar a la filosofía del Derecho como parte de la filosofía y en relación con su contenido específico. La elaboración de la *Filosofía del Derecho* discurre según el desarrollo de las funciones del autoconocimiento de la "Idea absoluta" como Espíritu absoluto (un Espíritu, por tanto, que sólo surge como resultado al final de la filosofía objetiva del Espíritu). De esta manera, el concepto de inicio de la filosofía del Derecho o de la filosofía del Espíritu objetivo también se considera el resultado de un proceso filosófico precedente de la marcha filosófica de determinación (del Espíritu subjetivo). El concepto del Derecho o del Espíritu objetivo así expuesto debe entonces ser "realizado". A través de su realización se despoja del carácter abstractamente universal que tiene como concepto inicial y alcanza, así, su determinación.

Sin embargo, la subestimación de la *Enciclopedia* o del pensamiento del sistema de Hegel no sólo afecta a la filosofía del Derecho, como se desprende también del debate sobre el reconocimiento: según los protagonistas, el principio del reconocimiento funciona como principio central de su filosofía práctica en la filosofía temprana de Hegel, a saber, la "Filosofía del Espíritu" de Jena (1805/6) no publicada por Hegel y la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Sin embargo, dado que Hegel tampoco desarrolla aquí una teoría integral del reconocimiento como tampoco en la obra tardía —que también se caracteriza por una relación con la Lógica que se desvía de su obra temprana— no es de extrañar que haya intentos profundos, pero precisamente, al mismo tiempo, independientes, por interpretar la *Fenomenología* como el núcleo de la teoría del reconocimiento de Hegel.

[2] La llamada filosofía real considera sus objetos en el modo de la necesidad según la "autodeterminación del concepto" (E § 246).

En consecuencia, ciertas perspectivas del Hegel temprano se convierten en autorizadas para la interpretación de la filosofía del Hegel tardío. El resultado es, entonces, que la filosofía posterior de Hegel se queda por detrás de la posición alcanzada en la *Fenomenología*. La alternativa a esta prevalencia de la obra temprana es, se piensa de nuevo en Honneth, una modificación considerable de la filosofía madura de Hegel, en caso de que se le quiera conceder relevancia para la filosofía del presente. La opinión de Honneth de que la filosofía de Hegel, sobre todo la filosofía del Derecho, deba ser corregida a fondo debido a premisas metafísicas, no puede ser sostenida como lo he explicado ya en otro lugar (Krijnen: 2017). Por lo tanto, en lo que sigue me dirijo a esos intentos de revalorización sistemática de la *Fenomenología* con la intención de presentar el perfil especulativo-idealista de la filosofía del Derecho de Hegel. Mi tesis es la siguiente: en forma independiente, es decir, desligada de su posición en el interior del sistema, la Fenomenología no satisface la pretensión de Hegel de una filosofía científica debido a razones metódicas. Por lo tanto, una apropiación semejante representa menos una continuación productiva de la filosofía de Hegel que un menoscabo del nivel de reflexión alcanzado por ella. En el peor de los casos, la filosofía de Hegel degeneraría en una cantera de su propia concepción de la filosofía o de la idea del sistema, que, por supuesto, tendría que justificarse en una confrontación con Hegel, si es que pudiera justificarse.

Si lo veo correctamente, el caso de una autonomización sobredimensionada está presente paradigmáticamente en la posición de Paul Cobben, un especialista en la *Filosofía del Derecho* y en la *Fenomenología*, que llegó a una filosofía sistemática a través de su interpretación de Hegel y en estrecha relación con él. Un ejemplo de ello es su relevante y apreciado estudio *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality* (2009). Aquí, Cobben no sólo interpreta la *Fenomenología* como el núcleo de la teoría del reconocimiento de Hegel, sino que, según él, la filosofía posterior de Hegel queda por detrás de la posición alcanzada en la *Fenomenología*. La *Fenomenología*, como proyecto, constituye la culminación sistemática de la obra de Hegel. De acuerdo con esto, la *Filosofía del Derecho* de Hegel debe entenderse como la elaboración de un programa y una racionalidad desarrollados en la *Fenomenología* y medidos con ella. Así, en la medida en que la *Filosofía del Derecho* se desvía de la *Fenomenología*, resulta ser inferior. En cuanto al contenido, la *Fenomenología* de Hegel trata de pensar en forma sistemática y continua la unidad de cuerpo y Espíritu. Esto se hace visible si se interpreta la *Fenomenología* como filosofía del reconocimiento.

Cuando apareció, en 1807, Hegel asignó a la *Fenomenología* la función de una introducción al sistema de la ciencia filosófica, especialmente a su disciplina básica: la Lógica. Con la primera edición de la *Enciclopedia*, sin embargo, se hace evidente que el sistema de la filosofía ya no presupone a la *Fenomenología* como introducción y primera parte. Hegel la excluye del sistema en la medida en que integra partes esenciales de la *Fenomenología* en la *Enciclopedia*. Además, la *Enciclopedia* va precedida de una nueva introducción; asimismo, la Lógica de la Enciclopedia recibe su propia introducción. La "Fenomenología" que se encuentra dentro de la *Enciclopedia* ciertamente ya no tiene la tarea de introducir (a) la filosofía. Hegel incluso descarta ocasionalmente a la *Fenomenología* como una introducción superflua a la lógica (E § 78 A), pero nunca abandona completamente la función introductoria de la propia *Fenomenología* (Cf. GW 21, 9 y ss.; I 29 y ss., 53).[3] En efecto, la "conciencia natural" tiene el derecho a ser conducida hacia el punto de vista especulativo de la filosofía. Sin embargo, para el Hegel maduro, la *Fenomenología* ya no funciona como ciencia introductoria necesaria al sistema de la filosofía. La Lógica tiene incluso una función de autofundamentación (I 29), mientras que la *Fenomenología* no es más que un "ejemplo" del método filosófico (I 35). La *Fenomenología* es, ciertamente, un camino posible hacia la *Lógica*, pero no es constitutiva en el sentido de una presuposición necesaria para el punto de vista de la *Lógica*.

Precisamente, a partir de la sección "*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*" queda claro que la *Fenomenología* no puede fungir como comienzo de la Lógica, ya que la oposición de conciencia y objeto que le es constitutiva como introducción va igual que la relación entre conciencia temática ("para ella") y conciencia tematizadora ("para nosotros") —está llena de presupuestos. Según Hegel, el comienzo sólo puede hacerse con el "Ser" (puro), independientemente de que se entre en la *Lógica* a través de la *Fenomenología* o por una especie de fenomenología privada por parte del sujeto filosofante que Hegel llama la resolución [*Entschluss*] de considerar el pensamiento como tal (I 52-54). Según esto, el proyecto de una fenomenología es necesario en cualquier caso para entrar en el sistema de la filosofía, pero como tal sólo tiene relación con el sujeto que tiene la resolución de filosofar, no con el sistema de la filosofía mismo. Y, de la misma manera en que la oposición de la conciencia es poco adecuada para el comienzo del sistema de la filosofía, el co-

[3] *vid.* También la nota a la 2ª ed. de la *Fenomenología* (PG 448).

mienzo de la *Fenomenología* con el capítulo "*Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen*" no satisface las condiciones del comienzo de la filosofía en la Lógica: al igual que la oposición de la conciencia, la certeza sensible sería un comienzo determinado, no la inmediatez pura misma que es la que, para Hegel, caracteriza al comienzo y a partir de la cual se genera a continuación la progresión lógica. La oposición de la conciencia, al igual que la certeza sensible, no son ni siquiera fenómenos lógicos, son fenómenos del Espíritu. Como fenómenos del Espíritu, ellos están fundados en las estructuras puras del pensamiento tratadas en la *Lógica*.

Una mirada a la *Fenomenología del Espíritu* que aparece en la *Enciclopedia* (E §§ 413 y sig.) conduce a importantes diferencias con respecto a la *Fenomenología* de 1807 que también hablan de la reordenación hecha por Hegel que las degrada de nivel en su posición en el sistema de la filosofía. En primer lugar, llama la atención la diferente inserción y orientación del desarrollo: La *Fenomenología* tiene como objetivo programático tematizar el saber verdadero que aparece fenoménicamente de tal manera que sus sucesivas formas fenoménicas se muestren como una introducción de la conciencia natural hacia la ciencia filosófica en tanto que elemento del pensamiento puro y conceptualizante. Hegel pone en escena esta introducción partiendo de la oposición fundamental de su época: la que existe entre la subjetividad, por un lado, y lo que limita la subjetividad, por el otro: la *oposición sujeto-objeto*. El objeto de esta oposición, paradigmática tanto para el sentido común como para la filosofía, es la conciencia. Al final de la historia de su proceso de formación a través de la cultura (*Bildungsgeschichte*), en el "saber absoluto", la conciencia (PG 422 y sig.) ha superado la oposición sujeto-objeto, la oposición de la conciencia. El saber que aparece fenoménicamente deviene saber efectivamente real, saber filosófico. Este saber debe desarrollarse ahora en el sistema de la filosofía: al final de la *Fenomenología*, como resultado de la mediación que se realiza a sí misma de modo escéptico a través de las figuras de la relación de la conciencia con el objeto, hay un saber de lo absoluto que debe ser determinado. Y es, en este sentido, inmediato.

En el sistema de la filosofía, este absoluto se revela como *idea absoluta*. La idea absoluta es el único tema de la filosofía. La filosofía es, pues, "representación de la idea (*Darstellung der Idee*)" (E § 18, cf. II 484). La *Fenomenología*, sin embargo, es sólo un caso fijado de la aplicación del método filosófico a la conciencia, es decir, a un aspecto de la idea, no una ciencia de la idea absoluta. La idea absoluta se muestra en Hegel como el método, es decir, como la procesualidad peculiar que es propia a las

determinaciones puras del pensamiento que se tematizan en la lógica, unidas con el sistema de estas determinaciones del pensamiento. Ella contiene toda determinidad dentro de sí (II 484); esto es, incluye a las esferas de la naturaleza y del Espíritu en la filosofía, y lo hace en el modo de un desarrollo inmanente de la idea que reconoce absolutamente la "experiencia". La *Lógica* constituye así el "fundamento" de cualquier determinidad natural o espiritual (II 224, cf. TWA, vol.8, § 24, Z 1). De acuerdo con su función absolutamente fundacional, Hegel la calificó no sólo como la "primera", sino también como la "última" ciencia (II 437). No sólo toda determinidad es reconducida en última instancia a la Lógica, sino que, al mismo tiempo, ésta última permanece en las otras esferas como fundamento fundante e incluso se convierte, al final del desarrollo del sistema, en lo lógico que *se sabe a sí mismo* y que se sabe a la vez como unidad de naturaleza y Espíritu y, por tanto, como fundamento del principio de lo real: la filosofía, en tanto que figura del Espíritu absoluto, se conceptualiza a sí misma como ciencia de la fundamentación o ciencia de la totalidad sin más.

En su *Enciclopedia*, Hegel trató a la conciencia en ese sentido limitado de ser una función, aspecto o momento de la idea y la situó dentro de su filosofía del Espíritu subjetivo como un eslabón intermedio entre la "Antropología" y la "Psicología" (E §§ 413 y sig.). De esta localización en la *Enciclopedia* surgen tanto la reconexión del problema de la conciencia con la doctrina de las ideas como el formato específico de la conciencia:

La filosofía del Espíritu de Hegel presentada en la *Enciclopedia* es, también, la doctrina de las ideas: la doctrina de la idea "que retorna a sí misma desde su ser-otro (*die aus ihrem Anderssein in sich Zurückkehrt*)" (E § 18) y llega a su "ser-para-sí" (E § 381). La tarea de la filosofía del Espíritu es conceptualizar lo absoluto como Espíritu (E § 384 A). Al final del proceso de realización, la idea absoluta se sabe a sí misma en la forma que le es adecuada, es decir, en la forma del concepto. La realización de la idea absoluta en el elemento del Espíritu se completa tan pronto como el Espíritu se ha liberado completamente de las formas que no son adecuadas a su concepto; el Espíritu alcanza esta libertad sólo como algo "que debe ser producido mediante su actividad (*durch seine Tätigkeit Hervorzubringendes*)"; por lo tanto, la filosofía del Espíritu tematiza al Espíritu como el "productor de su libertad (*Hervorbringer seiner Freiheit*)" (TWA 8, § 382 Z). El Espíritu en el reino del Espíritu es "Espíritu libre" (E §§ 382 con 384).

En la medida en que él es Espíritu *subjetivo*, el desarrollo del Espíritu libre se relaciona en un sentido más estrecho con este Espíritu mismo. En ese sentido, el "concepto" del Espíritu pasa a ser "para él", su "ser" pasa a ser "consigo mismo, es decir, libre" (E § 385). El desarrollo tiene, pues, un carácter funcional de autoconocimiento (*selbesterkenntnisfunktionalen Charakter*); los niveles del desarrollo son niveles del autoconocimiento del Espíritu y, por tanto, de la Idea absoluta como del Espíritu absoluto. En la filosofía del Espíritu subjetivo es necesario aclarar que y cómo el Espíritu se determina para *conocer*.

Esto da lugar a tres niveles de desarrollo: primero, el Espíritu (subjetivo) "en sí" como "alma o Espíritu de la naturaleza"; segundo, el Espíritu (subjetivo) "para sí" como "conciencia" y, tercero, el Espíritu (subjetivo) "en y para sí" como "Espíritu que se determina como sujeto [de actividad teórica o práctica, CK] para sí" (E § 387). En el segundo nivel, el Espíritu se concibe como *conciencia*. Hegel ve este nivel desarrollado sobre todo en las filosofías de Kant y Fichte. Ellos habrían llegado en el mejor de los casos a una "fenomenología", no a una "filosofía" del Espíritu, no al "concepto" o al Espíritu "en sí y para sí": el Yo sólo se considera "en relación con un otro" (E § 415 A), no como un "Espíritu que se determina en sí" (E § 387). Para Hegel, la conciencia incluye la oposición —constitutiva, pero que debe ser superada— entre un sujeto y su objeto. La superación de esta oposición en el desarrollo del Espíritu (subjetivo) equivale al fracaso de la filosofía de la conciencia o de la autoconciencia de Hegel como un paradigma de la filosofía.

Al convertirse en el Yo, el alma se convierte en conciencia (E § 412). En el desarrollo hacia la razón como concepto del Espíritu, es importante entonces superar el carácter abstracto del Espíritu que le es inherente como conciencia (y autoconciencia) (E § 416 f). La doctrina del *reconocimiento* de Hegel (E § 430 y sig.) pone así de manifiesto la determinidad de la autoconciencia de no ser una conciencia meramente aislada, sino una autoconciencia universal (E § 435 f). En este nivel del Espíritu, el de ser autoconciencia universal, se alcanza la relación intrínseca de sujeto y objeto y, por tanto, la "razón" (E § 437), y ciertamente como figura inicial de lo que Hegel llama entonces "Espíritu" en tanto "verdad que se sabe" a sí misma (E § 439, cf. §§ 440 ss).

En resumen, no es en la "Fenomenología", sino sólo en la "Psicología" y, por tanto, en la filosofía de lo específicamente[4] subjetivo-espiritual donde comprendemos lo que es el conocer: un logro del Espíritu libre, tanto teórico como práctico.

[4] También Hegel hizo pasar una vez la "psicología' por la "propia doctrina del Espíritu" (II 437).

II. El estatus sistémico de la filosofía del Derecho

El programa, la metódica y la arquitectónica del sistema de la filosofía, tal como se exponen en la *Enciclopedia* de Hegel, se apartan sustancialmente de la Fenomenología. Para el filósofo, la *Fenomenología* no puede de ninguna manera proporcionar el formato de una filosofía actual. Ella ofrece algo que se encuentra por debajo del nivel de reflexión de una doctrina de fundación radical como la que pretende ser la filosofía especulativa de Hegel como monismo de la idea. Tomada por sí misma, la *Fenomenología* no es un idealismo especulativo, no es una filosofía de la idea a la manera del concepto que se refleja dentro de sí mismo en forma ininterrumpida. Esta valoración debe tener, por supuesto, consecuencias para T*he Nature of the Self*, de Cobben.

Con esto ni siquiera estoy pensando en el hecho de que Cobben, por ejemplo, conciba la primera parte no histórica de la *Fenomenología* como una "construcción hipotética" en contraste con la "reconstrucción de un orden histórico-social" posterior (2009: 78), mientras que la marcha del autoconocimiento de la idea en el sistema de la filosofía tiene lugar en Hegel en el modo de "necesidad" desde el principio. La estructura metódica del desarrollo especulativo del concepto, la "realización del concepto", es la de una autoproducción (autoanalítica, reflexivo-constitutiva) inmanente del pensamiento conceptualizante, en la que toda continuación en la determinación ulterior del comienzo indeterminado forma un retorno a ese mismo comienzo y este comienzo es, en consecuencia, el fundamento que se mantiene en todo lo que sigue. Según esta afirmación, no hay determinaciones introducidas subrepticiamente desde el exterior; ello sería injustificado, infundado, contingente. No en vano Hegel criticó que Reinhold comenzara con algo hipotético (I 55 ss; E § 10 A). Un comienzo con la "certeza sensible" sería también un comienzo hipotético de este tipo, del que luego resultaría, en el mejor de los casos, que se habría hecho bien en comenzar de esta manera y no de otra (lo que, por supuesto, no es el caso). Tal comienzo carece de necesidad. El desarrollo de la filosofía como idealismo especulativo, sin embargo, está sujeto a la forma de la necesidad en todo momento (E § 9).

Pienso, más bien, en la concepción mencionada al principio, mucho más importante para la tesis de Cobben, de que la *Filosofía del Derecho* debe entenderse y juzgarse desde la *Fenomenología*; el programa de la *Filosofía del Derecho* sería la elaboración del proyecto de la *Fenomenología*. El propio Hegel interpreta la *Filosofía*

del Derecho como la ejecución de la filosofía del Espíritu objetivo (E § 487A; cf. §§ 483-552) —del sistema de la filosofía. También subraya que la *Filosofía del Derecho* "presupone" el método del desarrollo conceptual especulativo de la Lógica (R § 31, cf. § 2 Z). La *Filosofía del Derecho* debe ser "primariamente" "concebida y juzgada" desde la naturaleza del saber especulativo tal y como éste se desarrolla en la *Lógica* (R Prefacio 4). La Filosofía Real siempre considera sus respectivos objetos en el modo de la necesidad a la manera de la "autodeterminación del concepto" (E § 246). La lógica tiene una función fundamental, por no decir constitutiva, también para la *Filosofía del Derecho*: tanto como parte de la filosofía como para sus contenidos específicos, ya que es la "figura pura" de la "visión intelectual del universo" (I 31) y, por tanto, al mismo tiempo, el "diseñador interno" y el "modelo" de la Filosofía Real (II 231).

La ejecución de la *Filosofía del Derecho* tiene lugar según el desarrollo funcional autoconocimiento de la idea absoluta como del Espíritu absoluto (un Espíritu que aún no es tematizado en el Espíritu objetivo, sino que sólo se alcanza en su final). Según la lógica del desarrollo especulativo del concepto, al inicio de la filosofía del Espíritu objetivo tiene que tratarse de un concepto de Espíritu que sea lo más externo posible al concepto ya alcanzado de Espíritu subjetivo como Espíritu libre, es decir, el Derecho Abstracto como *existencia de la libertad* en forma de la posesión (E §§ 488 f). Según el concepto del Derecho de Hegel, se trata de entender el concepto del Derecho como existencia de la voluntad libre que tiene a la libertad como su "determinación y fin *interior*", en una "objetividad encontrada *exteriormente*", de tal manera que él se completa en la "idea" (E §§ 483 f). Al principio de este proceso se manifiesta el Ser sujeto del Espíritu libre todavía no en sí mismo, sino en una "cosa *exterior*": en el hecho de que "Yo" coloque mi "voluntad" en una cosa (E §§ 488 f). Hegel supera la exterioridad de la idea en el elemento del Espíritu objetivo por el hecho de que el concepto del Derecho se realiza, es decir, hace explícito el carácter abstracto que tiene el concepto expuesto como inicio de una secuencia de significados, y por lo tanto se determina a sí mismo como lo que él es (II 488 con 241; E § 84).

Cobben se sorprende de que haya una diferencia considerable entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del Derecho* en lo que respecta al Espíritu absoluto, ya que en la *Filosofía del Derecho* el Espíritu absoluto no desempeña ningún papel en el plano de las instituciones sociales (2009: 137, 143). Sin embargo, esta ausencia del Espíritu absoluto diagnosticada por Cobben es totalmente coherente con el programa de la filosofía de Hegel como autoconocimiento de la idea absoluta como del Espí-

ritu absoluto: es el resultado de la función del Espíritu absoluto en el sistema de la filosofía. Por ello Hegel no concibe el Derecho y la moral como "Espíritu *objetivo* y *absoluto*", como le gustaría a Cobben que lo hiciera (2009: 148). Para Hegel, tanto el Derecho como la moral son figuras del Espíritu objetivo porque, a diferencia de las figuras del Espíritu absoluto (el arte, la religión y la filosofía), no son formas del saber-se del Espíritu como Espíritu. La tesis de Cobben de que la *Fenomenología* y la *Filosofía del Derecho* no marcan posiciones diferentes, sino que el "orden histórico sólo se transforma en un orden sistemático" (2009: 8, caps. 7-9), es ciertamente desafiante y las reflexiones de Cobben son esclarecedoras. Aun así, aparte de los problemas de detalle, como el hecho de que la filosofía del Espíritu objetivo de Hegel se desarrolla en el nivel del "Espíritu libre" y, en consecuencia, no conoce estrictamente ningún "Yo griego" en el sentido de Cobben, hay razones de peso que hablan en contra de su tesis. El hecho de que la "estructura lógica" de la *Filosofía del Derecho* no pueda entenderse sin tener en cuenta la intención de Hegel de conectar las épocas de la historia europea con las correspondientes formas del Yo (Cobben 2009: 8) contradice tanto la propia valoración de Hegel como la argumentación de la *Enciclopedia*. Cobben interpreta la *Filosofía del Derecho* como una elaboración de una forma de racionalidad desarrollada en la *Fenomenología* (Cobben, 2009: 116). En el sistema de Hegel, en cambio, la *Filosofía del Derecho* es la objetivación del Espíritu libre como punto final de la filosofía del Espíritu subjetivo (E § 481 f). La filosofía del Espíritu subjetivo hace plausible que y cómo el Espíritu puede ser un Espíritu cognoscente tanto práctica, como teóricamente. Resulta de ello que el Espíritu debe ser libre, es un Espíritu que se sabe y se quiere a sí mismo como libre y que, por lo tanto, tiene como fin su propia libertad (E § 482), es decir, un Espíritu autónomo que se determina a sí mismo. Este Espíritu es libre, pero presocial y preindividual. La socialidad y la individualidad juegan un papel solamente a partir de la filosofía del Espíritu objetivo, de la filosofía del Derecho. No obstante, aquí, visto ello en términos de teoría constitucional, se trata de una pluralidad de sujetos (cf. §§ E 485 y sig.). Todos ellos han convertido en su fin la existencia de su libertad.

Es tarea de la Filosofía del Derecho, como filosofía del Espíritu objetivo que ella es, comprender la existencia de la libertad. El concepto de Derecho expuesto es un concepto amplio del Derecho: la voluntad como determinación racional hacia la existencia por parte del Espíritu, la existencia de la voluntad libre (E § 486). El Derecho se determina así como una distinción de la voluntad libre que se da a sí misma

existencia y realiza su esencia (la libertad) en ello. Este concepto del Derecho, como concepto inicial de la filosofía del Espíritu objetivo, es un concepto de Espíritu que es lo exterior en grado máximo al Espíritu subjetivo que se alcanza al final. En el curso de la lógica del desarrollo especulativo del concepto, es bastante comprensible que Hegel permita que el aspecto de la voluntad prevalezca en el Espíritu libre y lo convierta en la idea fundamental del Espíritu objetivo o de la filosofía del Derecho (mientras que en el Espíritu absoluto es el pensamiento el que está en primer plano). Hegel no concibe la voluntad como algo separado del pensamiento, sino precisamente como un tipo del pensar —el pensar "como traducción de sí mismo en existencia, como impulso a darse a sí mismo existencia" (R § 4 Z; cf. E § 233), "voluntad pensante" (E § 469). En el interior del Espíritu libre es precisamente este momento de la voluntad como impulso el que constituye el momento máximamente exterior del pensamiento y, por tanto, de la realización efectiva de la libertad del Espíritu.

El curso del desarrollo del sistema de la filosofía se basa en el pensamiento como autoconocimiento de la idea absoluta. Al final del desarrollo conceptual del Espíritu subjetivo se constituye una voluntad libre, es decir, la voluntad es una voluntad real y efectivamente libre: voluntad libre que es para sí como voluntad libre. En este sentido, la voluntad no es mera competencia de determinación o intencionalidad del sujeto. Más bien, ella está determinada en sí y en esta determinidad *se sabe* y *se quiere* así como en la unidad de Espíritu teórico y práctico es al mismo tiempo un momento del proceso de autoconocimiento de la idea. La voluntad libre constituye este momento como la "existencia de la razón" (E § 482): como voluntad libre se propone darse existencia en una objetividad encontrada exteriormente, es decir, realizar efectivamente su concepto (libertad).

El comienzo lo constituye el "Derecho Abstracto" (E § 487). Aquí, la voluntad *real y efectivamente* libre alcanza su existencia en las personas individuales que ponen su voluntad en objetos que son exteriores a ellas (E §§ 488 y sig.). El proceso objetivo-espiritual de desarrollo conceptual que así se pone en marcha pasa de esta emergencia "inmediata" del Espíritu libre (Derecho Abstracto) a una figura "reflexiva en sí" (Moralidad) y termina con la figura de la voluntad "sustancial" como unidad de ambas figuras precedentes y, por tanto, de objetividad y subjetividad (Eticidad) (E § 487). Visto desde la lógica del desarrollo especulativo del concepto, puede, así, ser comprendida la realización efectiva de la libertad en lo objetivo a través del comienzo con el Derecho Abstracto. La perspectiva de realización efectiva de la liber-

tad es el momento primordial; la orientación hacia el Derecho Abstracto —en el sentido de "Derecho jurídico limitado" (E § 486), es decir, tanto el Derecho Positivo como el Derecho Natural tradicional—, se funcionaliza en esa dirección y es, por supuesto, fundacional para el concepto abstracto tradicional del Derecho. Las figuras de existencia del Espíritu libre como Espíritu objetivo mismo y su conexión son el tema de la filosofía del Espíritu objetivo.

Así, la filosofía del Derecho de Hegel, en tanto que filosofía del Espíritu objetivo, trata de la idea del Derecho. Ella debe mostrar cómo el concepto del Derecho se realiza efectivamente en una objetividad que le es adecuada (R § 1). En consecuencia, Hegel piensa en el Espíritu libre como "actividad orientada a un fin (*Zwecktätigkeit*)" (E § 484) que está dirigida a suministrar existencia objetiva a su determinación interior (esencial). ¿En qué condiciones conceptuales es esto posible en vista del estado históricamente actual del conocimiento de las relaciones objetivo-espirituales? Según Hegel, las condiciones de realización objetivo-espiritual de la libertad no se agotan ni en una concepción contractualista del Derecho Abstracto de las personas individuales como personas jurídicas ni en una fundamentación moral del Derecho a partir del querer y de la voluntad de los sujetos de la voluntad. Más bien, para comprender verdaderamente la existencia de la libertad es necesario incluir a la comunalidad política que Hegel llama eticidad.

III. Filosofía del sistema de la idea en lugar de filosofía del reconocimiento

A la vista de estas insinuaciones sobre la racionalidad de la filosofía del Derecho no se puede dejar de observar que Hegel llega a una concepción de la *Fenomenología* que Cobben no comparte. Una consecuencia de esta valoración divergente es la primacía de la *Fenomenología* de Cobben. Por ello, Cobben tiene que desligar tanto la *Filosofía del Derecho* como la *Fenomenología* de la función que tienen en el sistema de la filosofía de Hegel. En él la *Fenomenología*, y por tanto la filosofía, adquiere una coloración funcional para el reconocimiento. Si bien esto confiere a *Nature of the Self* de Cobben su carácter innovador y su relevancia para los debates contemporáneos en filosofía social, no puede conciliarse con la concepción (madura) de la filosofía de Hegel. Para Hegel, la filosofía es la filosofía de la idea absoluta. El paradigma del reconocimiento no puede hacer justicia al monismo de la idea de Hegel.

Para ello es necesario pensar en el sistema entero. Si se tratara de entender la *Filosofía del Derecho* desde algo distinto a ella misma no sería desde la Fenomenología, sino desde la Lógica del sistema filosófico: "lo verdadero es el todo" (PG 19; E §§ 14 f).

Este sistema se desarrolla primero en el elemento de las determinaciones puras del pensamiento, antes de llegar al tránsito a la Filosofía Real y, finalmente, a la filosofía misma como figura del Espíritu absoluto. A esto le precede una fenomenología de cualquier tipo que conduce al sujeto filosofante al punto de vista especulativo, al punto de vista del monismo racional de la idea sobre el que se desarrolla la *Lógica* y luego el resto de las ciencias filosóficas ulteriores del sistema.

Vista en relación con el sujeto filosofante que se resuelve a filosofar científicamente, la *Fenomenología* también se fundamenta en una "resolución (*Entschluss*)": en la resolución de seguir el curso de formación elaborado por Hegel en su *Fenomenología* y llegar así a la comprensión de la necesidad del punto de vista especulativo. La resolución es, subjetivamente hablando, el único comienzo de la filosofía. La llamada "resolución de considerar el pensamiento puro como tal" de Hegel no es, sin embargo, una resolución infundada, no es un saber inmediato disparado por una pistola, sino la resolución de alguien con la formación filosófica correspondiente, como de un filósofo que se ha dado cuenta de que incluso los dualismos de Kant no pueden dejarlo satisfecho, ya que sólo pueden tener su justificación como resultado de la explicación conceptual de una unidad sobre la que se basan. Vista así, la resolución está siempre fenomenológicamente mediada. Ciertamente, no es importante cómo se llega a la *Lógica*; lo principal es, como dice el propio Hegel, "que se haga un comienzo puro" (I 58). En la naturaleza del propio comienzo está el Ser en tanto que inmediatez indeterminada (I 57). Luego hay que ver qué determinaciones produce este comienzo y cómo éste se amplía en un sistema de determinaciones del pensamiento. En este sentido, el sujeto filosofante, en su resolución de querer pensar de modo puro, sólo presupone el sentido de su propia actividad: él comienza a pensar el pensamiento.

Como introducción al sistema de la filosofía, una fenomenología tiene la función de mostrar que las alternativas filosóficas al punto de vista especulativo son insuficientes. En su *Fenomenología*, Hegel tomó el camino de una conciencia natural que se desespera de sí misma y, por lo tanto, se suprime, lo cual finalmente conduce al concepto del saber absoluto en el que se supera la oposición sujeto-objeto y se abre, así, la puerta a la verdadera filosofía.

Sin embargo, de todo esto se desprende también que las posiciones sistemáticas defendidas por Hegel en la *Fenomenología* no son una explicación filosófica suficiente del asunto tratado, como, por ejemplo, de la (auto)conciencia o de la relación entre cuerpo y Espíritu. En efecto, ello no se desarrolla aquí todavía como momento de la idea que se conceptualiza a sí misma. Sin embargo, ello es suficiente para alejar las filosofías alternativas. El propio Cobben llegó a expresar en una ocasión que la ventaja de abordar la *Filosofía del Derecho* desde la *Fenomenología* y no desde la *Enciclopedia* es que facilita la discusión con posiciones no hegelianas, mientras que un acercamiento al sistema mediado por la "resolución" lo hace "innecesariamente difícil".[5] Esto puede ser así o no, dependiendo, entre otras cosas, del nivel de conocimiento de la *Fenomenología* que tenga el crítico y de su talento. En cualquier caso, se trata de condiciones pragmáticas de entendimiento. Como escribe Cobben, la *Fenomenología* está escrita con el trasfondo del giro escéptico que ha realizado el pensamiento moderno. Esta actitud escéptica básica también es decisiva para nuestro tiempo. Dado que la *Fenomenología* de Hegel puede considerarse todavía como el "intento más sistemático" por superar el escepticismo, esta obra en particular está predispuesta a contribuir al debate contemporáneo, caracterizado en gran medida por el "pensar del entendimiento". Sin embargo, si la relevancia de la filosofía de Hegel y, más concretamente, la interpretación de la *Filosofía del Derecho* desde la perspectiva de la *Fenomenología* se limitara a esto, sólo se trataría de una filosofía que se queda en el vestíbulo: la filosofía que critica las alternativas y que, por lo tanto, despeja el camino para otra, para la verdadera filosofía que —como camino del escepticismo consumado— ella misma no es. A pesar de eso, la *Filosofía del Derecho* no se queda en el vestíbulo. Ella es un idealismo especulativo de la realidad efectiva de la libertad.

5 Krijnen *et. al.*, "Hegel and the Nature of the Self", p. 757.

Bibliografía

Se cita a Georg Wilhelm Friedrich Hegel de la siguiente manera.

1951. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil.* Editado por G. Lasson, Leipzig =I. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil.* Editado por G. Lasson. Leipzig =II.

1955. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Editado por J. Hoffmeister. Felix Meiner. Hamburgo =R.

1971. *Werke in zwanzig Bänden.* Editado por Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno =TWA (Band, Seite).

1988. *Phänomenologie des Geistes.* Editado por Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Estudio introductorio de Wolfgang Bonsiepen. Felix Meiner. Hamburgo =PG.

1991. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).* Editado por Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler. Hamburgo =E.

1968 ff. *Gesammelte Werke*, Deutsche Forschungsgemeinschaft in Verbindung mit der Hegel-Komission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. Felix Meiner. Hamburgo =GW.

Bibliografía adicional

Cobben, P. (2009). *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality.* Walter de Gruyter. Berlín/Nueva York.

Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Reclam. Stuttgart.

___ (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit.* Suhrkamp. Berlín.

Krijnen, C. (2017). "Comprehending Sociality. Hegel Beyond his Appropriation in Contemporary Philosophy of Recognition" en *Hegel Bulletin* 9, pp. 1-27.

___ (2013). "Hegel and the Nature of the Self. In Discussion with Paul Cobben" en *Tijdschrift voor Filosofie*, núm. 74, pp. 729-763.

El Derecho como autoorganización de la libertad. Sobre la superación del Estado de autoridad en el pensamiento jurídico de Hegel*

Thomas Sören Hoffmann
FernUniversität in Hagen
Institut für Philosophie

Hegel caracterizó a la voluntad libre como el "suelo" (*Boden*) del Derecho. Al igual que Kant, fundó, así, el Derecho en general en la idea de la libertad, pero de tal manera que, simultáneamente, consideraba a la *voluntad* que se determina a sí misma para la libertad como el punto de paso en el camino desde la idea pura de la libertad hacia la realidad empírica de la libertad. La fundamentación del Derecho en la libertad en *general* es, como no puede dejar de subrayarse, uno de los logros reiteradamente subestimados de la época por el que se destacan los nombres de Kant, Fichte y Hegel; todavía hoy existen, incluso dominan, ideas que ven el fundamento del Derecho —es así que procede el realismo— en el poder,[1] en el mejor de los casos —según el idealismo— en la "voluntad de justicia" (Radbruch, 1999: 209).[2] El que el

* Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva.

1 Es irrelevante si el poder se entiende aquí como expresión de la soberanía constituida "legítimamente", como "poder vital" o sólo como dominio histórico-factual. Lo decisivo es que el poder que fundamenta al Derecho dispone de los medios para someter a los individuos como *ab extra* y convertirlos en sumisos. También en el Nuevo Testamento se habla del Estado como εξουσία ὑπερέχουσα (*potestas sublimior*) a la que el individuo (πᾶσα ψυχή) debe "subordinarse" (ὑποτάσσεσθαι) (Rom. 13: 1); el fundamento del poder y del Derecho (terrenal) reside aquí en la autorización divina.

2 Dejaremos sin discutir aquí el problema de que "lo justo" (*das Gerechte*) no expresa otra cosa más que la reflexión sobre "lo correcto" (*das Rechte*), es decir, presupone a este último y no lo fundamenta.

Derecho pueda fundarse en la idea de la libertad y su despliegue (una idea que Kant fue el primero en poner en práctica sistemáticamente en contraste con la doctrina más antigua del Derecho natural) parece contraintuitivo para el realista porque la libertad, como ausencia de coerción, parece ser "impotente" y, en cambio, da la impresión de requerir un "establecimiento" de la libertad o las libertades por parte del poder, si ha de estar enlazada con algún sentido real. Para el "idealista", en cambio, puede ser arriesgado subordinar la libertad a la "justicia", ya que el uso de la libertad conducirá a la "injusticia"; en consecuencia, el uso de la libertad parece estar regulado conforme a puntos de vista suministrados por la justicia, mientras que el Derecho parece basarse, así, en consideraciones "normativas", es decir, en postulados del deber ser, y en ningún caso en la libertad. Cuando Kant, Fichte y Hegel, por el contrario, plantean decididamente que la "materia" de la que está hecho el Derecho no es otra cosa que la libertad, se encargan también de mostrar que la libertad a la que aquí se alude no sucumbe fácilmente al mero poder exterior y que su uso originario no contradice el contenido normativo del Derecho al que apunta la reflexión sobre la justicia. Ellos se encargan de hacer valer la propia libertad como poder y, al mismo tiempo, como medida del "Derecho correcto" (*des richtigen Rechts*).

Este ensayo se centrará, particularmente, en la versión de Hegel de la tesis de la libertad como principio y fin del Derecho, sobre todo en la contribución específica que hace Hegel a la superación del concepto de Estado autoritario (*Obrigkeitsstaatlichkeit*), predominante hasta la época del idealismo alemán y que, en absoluto, puede considerarse archivado, incluso hoy día. Paradójicamente, según nuestra tesis, es precisamente Hegel, tantas veces acusado de haber hecho un rancio favor a los prusianos de su tiempo con sus *Grundlinien*, de quien se puede decir que superó los fundamentos de una idea de Estado autoritario de forma mucho más fundamental que muchos de los llamados revolucionarios posteriores, quienes se contentaron con recurrir a estructuras e instrumentos estatales autoritarios en nombre de metas y fines ideológicos, en el sentido del ejercicio efectivo de la dominación. La lección básica de Hegel en materia del Derecho es que un Estado que no puede apoyarse en la afirmación de una conciencia racional y autodeterminada no posee consistencia, no tiene contenido verdadero y, por tanto, no tiene futuro. Según Hegel, el "poder" del Estado y, con él, el poder del Derecho existente, del que debe ser la representación, descansa precisamente en la sólida autoconciencia de sus ciudadanos, no en los medios exteriores de coacción, ni siquiera en los contratos celebrados por razones

de prudencia o en las "ventajas" visibles —por muy determinadas que sean— que el Estado otorga a sus "súbditos". Veremos cuáles son, según Hegel, los requisitos sistemáticos para poder pensar en la libertad como fundamento del Derecho, tanto en su concepto, como en su realización efectiva.

La primera parte de nuestras reflexiones trata sistemáticamente de las partes constituyentes conceptuales-categoriales sobre los que se basa la idea del Derecho de Hegel. En la segunda sección, recordaremos, al menos de forma general, las etapas más importantes de un Derecho que se organiza a sí mismo, tal y como nos lo presenta la *Filosofía del Derecho*. Precisamente la dinámica de la autoorganización del Derecho como un orden de libertad que se realiza a sí misma en la que se centra Hegel es la instancia que hace estallar todo modelo de pensamiento que aún se oriente por la idea del Estado autoritario (*Obrigkeitsstaat*).

I

La apuesta inicial de Hegel por la voluntad "que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación y el sistema del Derecho es el ámbito de la libertad realizada efectivamente, el mundo del Espíritu surgido de ella, como una segunda naturaleza" (*RPhil* § 4; *ThW* 7)[3], contiene *in nuce* casi todo lo que hay que decir sobre la revolución del modo de pensar de Hegel, no sólo en general en la filosofía del Derecho, sino también de modo concreto en la filosofía del Estado. No obstante, la compleja frase citada es, en cualquier caso, susceptible de ser explicada. En primer lugar, repasaremos los momentos fundamentales que debemos asegurarnos para una adecuada comprensión de la "deducción" de Hegel del Derecho a partir de la voluntad libre o del concepto del Derecho de Hegel como realidad efectiva de la voluntad.

a) A diferencia de Kant, Hegel comprende la libertad no como idea (trascendental), sino como determinación real de la voluntad libre. En el contexto sistemático general, al que volveremos más adelante, esto significa que Hegel trata filosóficamente el tema de la libertad no sólo en el sentido de una apelación al horizonte general de la praxis humana. Cabe mencionar aquí que en todo caso se pone en juego y se

[3] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=*RPhil*). *ThW*: G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert. Redaktion: Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969-1971.

justifica el principio de la respetabilidad de la voluntad que en gran medida "damos por sentado", aunque sin poder justificar por qué la voluntad individual debe ser respetada o es de importancia constitutiva para el Derecho: después de todo serían concebibles órdenes públicos que se basen en "mandatos jurídicos" autorizados religiosa, cultural o políticamente y que no dependan en absoluto del consentimiento de la voluntad individual para su propia validez. En la historia de la filosofía del Derecho fueron sobre todo las teorías contractualistas de la Modernidad y, posteriormente, también la "metafísica de la voluntad" de Rousseau, las que dieron peso a la idea de que el Derecho se remite elementalmente a los actos de voluntad de los otros miembros de la comunidad jurídica o que la propia comunidad jurídica existe como una comunidad de voluntades, aunque posteriormente todavía hubiera que aclarar cómo se relaciona la voluntad individual con la voluntad común (por ejemplo, en lo que se refiere al disenso que siempre puede ser pensado). A diferencia de Fichte, Hegel trata este problema sin recurrir a una teoría del contrato la cual adolecería siempre del defecto de elevar una institución y una forma del Derecho civil a clave categorial para toda la esfera del Derecho, algo que, según la concepción básica de Hegel del Derecho como esfera de una praxis de la libertad basada en el mundo de la vida, tiene alcances bastante limitados. La voluntad sobre la que se apoya el Derecho es más elemental que cualquier voluntad que (como la voluntad que establece contratos) sólo quiere "algo". Es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad autodeterminante —la voluntad originaria del Derecho es, en su fundamento, la voluntad de autodeterminación, precisamente también en relación con la autodeterminación ajena. Ya en este planteamiento se encuentra un momento de resistencia contra cualquier imposición de un Estado autoritario para querer "algo", pero, sobre todo: *algo* que sólo sea objeto de una voluntad externa, de *otra* voluntad.

b) Kant y especialmente Fichte habían insistido ya en que el Derecho tiene como presuposición, contenido y meta la libertad. El planteamiento de ambos filósofos trascendentales era un planteamiento en el marco de una *teoría de la (auto) conciencia*: había que demostrar que una autoconciencia realmente libre sólo es posible bajo la condición de la realización de la idea del Derecho. En este sentido, el Derecho era un "concepto a priori" (Kant) o una idea necesaria que debía tenerse (Fichte), que un sujeto que reclamaba la razón no podía evitar. Ningún ser de razón puede negar la idea del Derecho como tal sin dejar de ser inmediatamente un ser de razón; ninguna autoconciencia práctica puede "emanciparse" del autocom-

promiso con el Derecho en relación con su propia existencia empírica sin perder *eo ipso* la condición de posibilidad de ser autoconciencia práctica racional. Esto significa esencialmente: nuestra obligación con el Derecho no es una obligación externa que cualquiera pueda imponernos, por ejemplo, mediante el uso de la coerción. La obligación con el Derecho es más bien un autocompromiso de la razón práctica sin cuya realización no podríamos ser *sujetos* y, como tales, esencialmente libres. También aquí es reconocible la incompatibilidad con cualquier tipo de autoritarismo abstracto: en la obediencia al Derecho no nos inclinamos ante un poder externo, sino que ejercemos la lealtad hacia nosotros mismos; cualquier deber de lealtad a un poder externo (que, por la naturaleza del asunto, debe existir ciertamente en la relación con el Derecho) debe ser demostrable como una implicación de la lealtad hacia nosotros mismos. Incluso la negación explícita de un deber de lealtad hacia un poder externo en el sentido de la invocación a un Derecho a la resistencia sólo puede darse, en forma correspondiente, como lealtad al "Derecho correcto (*richtigem Recht*)", es decir, tendrá que poder articularse tanto más como expresión de la obediencia al Derecho en el sentido de la obediencia a la idea del Derecho.[4]

c) El desarrollo ulterior que podemos percibir en Hegel en relación con el anclaje filosófico-trascendental del Derecho en la autoconciencia libre se refiere, en primer lugar, al hecho de que la filosofía del Derecho de Hegel no se basa en la teoría de la subjetividad o de la autoconciencia en el sentido general que encontramos en Kant y Fichte. Así como la concepción del Derecho de Hegel no puede entenderse como una teoría de un "orden normativo", incluso de una "deóntica" abstracta, tampoco se refiere a una voluntad o a un querer en *general*, que incluye también la todavía voluntad abstracta.[5] La voluntad que la *Filosofía del Derecho* de Hegel tiene

[4] La mera desaprobación *moral* nunca es suficiente en el caso de la negativa a obedecer el Derecho positivo, sino que debe ser expresión de la clara conciencia de estar perjudicado en el interior de unas relaciones establecidas por el Derecho que necesariamente deben configurarse de forma libre. La negación de Kant de un Derecho a la revolución es bastante compatible con esto, ya que la revolución consiste siempre en el rechazo de un orden jurídico dado *como un todo* en cuya ejecución no está en absoluto claro si toda la obediencia al Derecho *en general* debe ser cuestionada: pero es precisamente en esto que no puede haber ningún "derecho".

[5] La voluntad, pues, que se detiene en el nivel del "elemento de la *indeterminidad pura* o de la reflexión pura del Yo en sí mismo" (*RPhil* § 5, *ThW* 7: 49). Es cierto que también en Hegel la voluntad constitutiva del Derecho conserva una referencia a ese momento de abstracción del que nos ocupamos aquí. También para él hay en este momento en última instancia lo que el mero Estado autoritario tiene que temer. Sin embargo, como veremos, la voluntad libre de Hegel contiene también otros momentos de realización de la libertad.

en mente es la voluntad del Espíritu (verdaderamente) libre, es por tanto esa figura de subjetividad "sólida" que la *Enciclopedia* nos presenta en el contexto de la filosofía del Espíritu como el "Espíritu libre". El "Espíritu libre" es un Espíritu ya "formado" y, en virtud de esta formación, un Espíritu que se relaciona consigo mismo y con su mundo y que, por tanto, es más que un mero "sujeto". Tomamos de la *Enciclopedia* que la "voluntad libre realmente efectiva" es la "unidad del Espíritu teórico y práctico" (Hegel, 1830, § 481), lo que significa, entre otras cosas, que, en él, el conocimiento no puede dirigirse contra el querer y viceversa, sino que sólo se "quiere" lo que también se "conoce" y todo "conocimiento" es también directamente "querido" en el sentido de la realización de la autorrelación del espírtu, es decir, sabido como "bien". En cierto sentido, el "Espíritu libre" del que aquí se habla es el nuevo nombre del *spoudaíov*, del *vir bonus* de la tradición, en cuya existencia "paradigmática" se han centrado siempre la ética así como la filosofía política. Hegel habla del "Espíritu libre" como la "*individualidad inmediata* puesta por sí misma, pero que está igualmente purificada para la determinación *universal*, para la libertad misma" (Hegel, 1830, § 481)[6] —una formulación con la que, por así decirlo, en *passant*, se suprime la oposición, a menudo aparentemente ineludible, entre el atomismo social y la naturaleza comunitaria del ser humano: el "Espíritu libre" como la subjetividad que se ha desarrollado en la individualidad concreta es tanto el ser humano concreto, el ser humano que se da a sí mismo su concreción de manera autoconsciente, como el *animal sociale*, el representante de las relaciones humanas logradas en general— y precisamente a través de ambos "*en general* la voluntad racional" (*ibid.*, § 482). Es de enorme importancia para la comprensión de la *Filosofía del Derecho* de Hegel observar que, como es evidente aquí, se trata desde el principio de una filosofía de la *subjetividad cualificada*, no de una teoría de los sujetos reducidos a sus "intereses básicos", como la encontramos en las construcciones de Hobbes o Rawls, por ejemplo. Hegel también es un "aristotélico" en este sentido: su filosofía práctica es una filosofía de la humanidad ejemplar y, por tanto, lo contrario de cualquier pensamiento desde el extremo o del estado de emergencia, como le gusta a la época moderna. Sin embargo, incluso para Hegel, el "Espíritu libre" todavía tiene que reunir sus experiencias en el mundo constituido jurídicamente: en un primer momento,

[6] G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. [1830]. 3 Bände. Redaktion: Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhkramp, 1970.

él sólo representa una "existencia de la razón (*Dasein der Vernunft*)" en general (lo que, por supuesto, no es poco), sigue siendo una voluntad "individual" y también "finita" que todavía tiene fuera de sí todo el "contenido que se despliega" de la "idea" o lo encuentra fuera de sí (*ibid*., § 482). En la esfera de la acción, el Espíritu libre es inicialmente "actividad" (*Tätigkeit*) que todavía se diferencia de la idea como "realidad efectiva" (*ibid*.). Para el Espíritu libre, esto significa que su verdad también es todavía externa. El medio en el que primero despliega su validez es, por tanto, el espíritu objetivo, el espíritu excéntrico de sí mismo. Este Espíritu objetivo que corresponde al Espíritu libre (no directamente al sujeto), es el Derecho que extiende su arco desde la *costumbre* (*Sitte*) como presuposición externa de la acción del *vir bonus* hasta el "tribunal de la historia (*Gericht der Geschichte*)" como acaecer en última instancia no pretendido de todo querer solamente subjetivo. El Espíritu libre experimenta su formación en el medio del Espíritu objetivo, a través del cual, a su vez, la idea se representa como la forma lógica de la correspondencia del querer y de la realidad efectiva. Es precisamente esta estructura analógica viviente con la que tiene que ver el concepto de la idea del Derecho de Hegel que queremos abordar brevemente en este punto.

d) La *Filosofía del Derecho* de Hegel comienza con la frase: "La ciencia filosófica del Derecho tiene como objeto la *idea del Derecho*, el concepto del Derecho y su realización efectiva" (RPhil § 1 [ThW 7, 29]). Todo el peso de esta frase introductoria puede ser entendido sólo por aquellos que ya saben por la *Ciencia de la Lógica* lo que se entiende por la "idea" en Hegel. La doctrina filosófica del Derecho apunta a la *idea del Derecho*, no a su simple concepto, que aún no está dotado de plenitud objetivamente, y menos aún a las ideas arbitrarias de lo que podría ser o ya se ha entendido por "Derecho" ni tampoco a lo que está dado bajo el nombre de Derecho. Para Hegel, la "idea del Derecho" significa más bien la *correspondencia* real y vital entre el Derecho que se sabe como tal y el Derecho que ya es *real* y que se ha convertido en institución. La "idea de Derecho" no es, como en el caso de Kant, lo normativo a lo que debe sujetarse la antigua realidad y según la cual debe configurarse posteriormente la nueva. La "idea del Derecho" apunta a la resonancia ya efectiva entre la voluntad de la libertad y los subsidios de la libertad, entre la motivación que implementa el Derecho y el mundo de la vida que apoya esta motivación, entre la conciencia del Derecho y la realidad del Derecho que no pueden existir verdaderamente la una sin la otra.

La "idea del Derecho" de Hegel apunta, como también podemos decir, a la autodonación del Derecho (*Sich-Gebung des Rechts*) que nunca puede ser alcanzada por meros actos de establecimiento consciente del Derecho, sino que precede ya a todos esos actos externos y debe ser "recordada" en ellos. Se trata de la autodonación del Derecho desde la razón, que es el tema de la famosa doble frase del prefacio de la *Filosofía del Derecho* y que es el *núcleo* propio, antiguo y también nuevo, del *Derecho natural* de un pensamiento del Derecho que toma como su punto de partida que, al principio de la historia del Derecho no se encuentra la contingencia, la violencia o incluso solamente la reflexión externa, sino un *concepto real* del Derecho que se da plenitud a sí mismo, que se muestra efectivamente real y efectivo con el que al final ningún pensamiento que pretenda ser razonable puede estar en desacuerdo. En consecuencia con ello, es importante tener en cuenta la idea básica de Hegel, en todas sus implicaciones, de que el Derecho no está ahí simplemente (que es el supuesto de los positivistas jurídicos de todas las escuelas), que tampoco existe simplemente por razones que puedan aducirse (lo que es cierto para el historiador del Derecho, pero también para el utilitarista) o incluso que sólo *debería existir* (como le parece al "profeta del Derecho" en el sentido de Weber). Más bien lo cierto es que el Derecho —en el sentido actual del concepto de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de Hegel— es *efectivamente real*, es decir, se *muestra a sí mismo, se media* a través de sí mismo y, por tanto, también se representa a sí mismo sin diferencia entre el acto de representación y el contenido de la representación. La tesis básica de la filosofía crítica del Derecho de Hegel con respecto a la "idea del Derecho" es, en resumen, que el *Derecho* tiene lugar como una autodonación autoconsciente y, al mismo tiempo, históricamente objetiva de la razón del Derecho —por un lado, en el concepto del Derecho que es transparente en sí mismo y que también se hace transparente una y otra vez, y por otro, en aquellas instituciones que están destinadas a corresponder en principio a él y a su "autodonación". En el sentido de la lógica de la idea, la "autodeterminación" tiene lugar en ambos lados: la *autodeterminación de la conciencia del Derecho* sólo es verdadera —es decir, no una autodeterminación que se pierde en el subjetivismo— cuando a ella corresponden la *autodeterminación* y el *autodespliegue* objetivos de *la realidad efectiva del Derecho*; la autodeterminación del derecho "objetivo" en sus instituciones es, a su vez, realmente efectiva en la medida en que estas instituciones lo sean *para* la conciencia del Derecho, se pre-

senten de forma transparente ante ella, gocen de su confianza y sean reconocidas por ella, por su propia voluntad, como su propio contenido. Probablemente no haya ninguna otra filosofía del Derecho que apunte en este sentido a la "interacción" viviente de la conciencia del Derecho y la realidad del Derecho como es el caso de la de Hegel.[7] Y tampoco debería haber una objeción más fundamental a un "Derecho" que, al igual que el "Derecho" del Estado autoritario, sólo quiera imponerse a nosotros desde el exterior que la presentada por Hegel. Ya se ha indicado que esta objeción sigue siendo necesaria; lo confirman, por ejemplo, los modelos políticos cuyo concepto rector es el "cumplimiento" y que tienen su origen en la teoría de la gestión empresarial. Para Hegel es posible oponerse a este tipo de imposiciones, incluso si están dotadas del monopolio de la violencia. Lo que se les opone es el Derecho mismo en la autoridad de una autoorganización que ninguna violencia externa puede resistir en forma duradera.

II

Nos dedicaremos brevemente a nuestra pregunta rectora en torno a la autoorganización del Derecho sobre la base de las directrices proporcionadas por las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Como sabemos, el tema del Derecho preocupaba ya a Hegel antes de 1820/21. En este punto basta con remitirse al llamado *System der Sittlichkeit* (Sistema de la eticidad) de 1802/03 o al *Naturrechtsaufsatz* (*Ensayo sobre el Derecho natural*), ambos de especial interés en la medida en que en ellos se encuentra el concepto de Hegel de una "eticidad absoluta (*absolute Sittlichkeit*)", es decir, el concepto de una acción que no se diluye en el tener como efecto "algo", sino que debe comprenderse como la representación de la totalidad en el sentido de una praxis pura y completamente transparente para la razón (Hoffman, 2019). La idea temprana de eticidad de Hegel se transmitió después por la vía del capítulo sobre la eticidad en la *Fenomenología del Espíritu* , donde ésta aparece como la primera e inmediata presencia del Espíritu, hasta las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Para nuestro contexto, nos limitaremos a un esbozo de la parte sobre la

[7] En el mejor de los casos, esto podría afirmarse para Platón, para quien la correspondencia entre la constitución del Estado y la constitución psíquica de los ciudadanos en el buen Estado es un análogo de la correspondencia entre la conciencia del Derecho y la institucionalidad del Derecho (en el sentido amplio que se aplicará aquí).

eticidad de la *Filosofía del Derecho* que ha sido abordada desde hace tiempo como el momento hegeliano distintivo en la discusión del Derecho.[8]

a) El concepto mencionado de "eticidad", que es nuevo en Hegel y al mismo tiempo lanzado al debate con un filo específico dirigido contra Kant, requiere ciertamente algunas palabras explicativas, especialmente como nuevo concepto fundamental de la idea del Derecho. Si el concepto de "eticidad sustancial" de Hegel esconde, más allá de su reminiscencia del antiguo ethos de la *polis*, una referencia a algo así como el Derecho natural y por tanto a algo que tiene validez en forma prerreflexiva-suprapersonal, uno se inclinaría fácilmente a preguntar hasta qué punto esto puede conciliarse con la moderna autoconciencia de la subjetividad que el propio Hegel aprecia altamente. Un primer indicio puede ser dado aquí por la consideración ya mencionada anteriormente de que en el Derecho no se trata *decisivamente* del autocercioramiento de la *subjetividad* —Hegel se ocupa de esto y de sus limitaciones en el capítulo dedicado a la moralidad en la *Filosofía del Derecho*—, sino de la constitución de un *espacio de interpersonalidad* cuyo fundamento lógico es la ya mencionada idea del Derecho en su correspondencia de conciencia del Derecho y realidad efectiva del Derecho. En consecuencia, "eticidad" significa siempre la presencia de la idea, no sólo del concepto (como en la moralidad), ni tampoco solamente de las formas "objetivas" del Derecho, como las que presenta el Derecho Abstracto. En la eticidad, la autodeterminación individual e institucional están mediadas, o se median continuamente en la praxis ética (*in der sittllichen Praxis*), en la que se genera activamente primero la plena realidad del Derecho. Es cierto que se trata siempre de una unidad bajo el signo del Espíritu objetivo, es decir, del predominio de lo universal sobre lo individual, pero de tal manera que el individuo posee su individualidad junto con la posibilidad de identificarse con este universal, de estar consigo mismo en él. Se trata de una libertad que está ahí en *sí* y que es *al mismo tiempo*, también, *sabida* o reflexionada dentro de sí. La eticidad, ante todo el *ethos* sustancial e inmediatamente vivido, denota la existencia plena de la libertad en general, la armonía

[8] Así, por ejemplo, por Joachim Ritter, quien al mismo tiempo subraya que con la "eticidad", Hegel, siguiendo a Aristóteles y a la *Schulphilosophie*, emprende una "incorporación de la ética institucional perteneciente a la 'política' [sc. en el sentido del Estagirita]" en el curso del autodespliegue de un *ethos* comprendido integralmente (Ritter, 197: 340). Sobre "Derecho, moral y moralidad en Hegel", véase, menos orientado históricamente que Ritter, aunque continuando sistemáticamente el pensamiento de Hegel: Liebrucks, 1966: 487-667. De la discusión más reciente, véase, además: Rothhaar, 2020.

que se despliega a sí misma con el mundo objetivo-espiritual en el ya mencionado espacio de la interpersonalidad. Este espacio, sin embargo, no se debe al establecimiento consciente, a una fundación y a un "orden" miediante una autoridad externa. Se debe únicamente al autodespliegue del Derecho mediante los niveles del reconocimiento inmediato (familia), de los enlaces de fines conscientes (sociedad) y de la participación en un espacio de interacción históricamente efectivo que crea un orden vinculante más allá de los fines subjetivos, en el que el individuo es capaz de reconocerse como un todo (Estado).

b) Consideremos brevemente los tres niveles del Derecho que se realiza como eticidad presentados por Hegel en la *Filosofía del Derecho*. Nacido en la familia, el Espíritu existente se sabe como individuo, como un Espíritu inmediato, es decir, ya en su presencia corporal afirmado, es decir, reconocido. En forma correspondiente, la familia[9] es el espacio de reconocimiento originario que tiene lugar de modo casi "natural (*naturwüchsig*)".[10] Si las sociedades de clanes y las formas tribales no van más allá del plano de las relaciones puramente familiares de reconocimiento, esto es —desde el punto de vista de las estructuras de reconocimiento tal y como ellas se alcanzan con el nivel del Estado o incluso el "Derecho de la humanidad"— algo deficitario considerado según la materia y enlazado con la expectativa "autoevidente" de que aquí aparecerán "aún" procesos "naturales" de desarrollo en dirección de un reconocimiento vivido más allá del espacio de la familia. En este sentido, partimos en forma evidente de un autodespliegue histórico de las relaciones que caracterizan al Estado, lo cual no se entiende en absoluto en el sentido de una "colonización" de las sociedades de clanes por parte de los intereses externos, sino más bien como la realización del propio potencial que ya se encuentra en la primera e inmediata relación de reconocimiento. De este modo, según Hegel, la familia, como orden de reconocimiento que se organiza espontáneamente, es una libertad sustancialmente

[9] Hegel se centra —al igual que Aristóteles en *Política* I, 2— en la familia como una forma "típico-ideal" de formación de comunidad irreflexiva, no "construida" (y por tanto *eo ipso* frágil). Es la primera instancia del Derecho que se establece, incluso si, como en Antígona, "nadie sabe de dónde" se origina esta ley.

[10] Entre las diferencias importantes en materia de "reconocimiento" que ciertamente existen entre Fichte y Hegel, está la posibilidad, en el caso de Hegel, de una diferenciación en el marco de la filosofía del Espíritu (por ejemplo, histórico-social) entre constelaciones de reconocimiento bastante diferentes, mientras que en el caso de Fichte hay un modelo básico bastante rígido de la autoconstitución de la subjetividad en el espejo de otra subjetividad. Sobre el gran tema del "reconocimiento", que aquí sólo tocamos en el sentido de centrarnos en la autorrealización de las relaciones de reconocimiento, ver en general, Kloc-Konkołowicz, 2015.

existente, una libertad que el individuo no tiene que producir primero por su parte y que no es capaz de producir, sino que sólo puede saber como su *presuposición*. Sin embargo, de acuerdo con este *carácter de presuposición* del reconocimiento, el miembro de la familia como tal tiene todavía su autoconciencia fuera de sí, la tiene apenas en un Espíritu común inmediato, él no está en este sentido todavía completamente individualizado, su subjetividad le es todavía "excéntrica". En consecuencia, no actúa "para sí", sino como representante de una totalidad que prefigura su verdadero sí-mismo (*Selbst*): él es "*pater familias*" o "esposa de la casa", futuro heredero y señor, pero, como un niño a veces, sólo "libre en sí" (*RPhil* § 175, ThW 7: 327). La "disolución ética de la familia" (*ibid*., § 177, ThW 7: 330), en la medida en que ésta constituye el fundamento de todo ulterior saber-se-reconocido, es también, por tanto, la presuposición para una individualización o subjetivización completa, para la consecución de una libertad autoconsciente que se "organiza a sí misma" de una manera nueva. El primer encuentro con la perspectiva de un "universal público (*öffentliches Allgemeine*)" que el miembro de la familia experimenta en el curso de su formación a través de la cultura (*Bildung*) contiene en consecuencia una ruptura con la inmediatez particular vivida hasta ahora y la sustituye por una libre autoafirmación a la que el individuo se ve ahora llamado en oposición a otros individuos. Al contrario de lo que acontece en la familia, ahora los individuos también muestran intereses opuestos entre sí y se definen por su oposición. El individuo se ha convertido en un miembro del espacio público inicialmente abstracto de la "sociedad civil" que es la expresión de un nuevo orden de interacción y reconocimiento y de una relación jurídica que se organiza específicamente.

c) En su existencia social, el individuo aparece ahora en una figura "céntrica" y *para sí*, ya no como representante de una comunidad concreta, sino como sujeto. En esta figura se asocia externamente con otros sujetos a la vez que se posiciona hostilmente en contra de otros. Hegel subraya que este punto de vista de la subjetivización es al mismo tiempo el de la atomización de la época moderna; en este sentido, conocer el Derecho específico o el orden de reconocimiento de la sociedad civil es también cumplir una exigencia esencial del diagnóstico de época del "mundo moderno". Es notable que la lógica de la sociedad civil que se ha presentado como estructurada en cierto sentido "autopoiéticamente", sobre todo en la lógica del sistema de necesidades que se generan constantemente de nuevo o bien en la dialéctica del mercado en Adam Smith, produzca ahora explícitamente una nueva lógica del "*ser*

reconocido" (*ibid*., § 192, ThW 7: 349) de los individuos diferenciados y por lo tanto al mismo tiempo su "igualdad" (*ibid*., § 193, ThW 7: 350) que produce también un "hacerse igual, la imitación" (*ibid*., § 193, ThW 7: 350) y, al mismo tiempo, el fenómeno de la "opinión universal (*allgemeine Meinung*)" (*ibid*., § 194, ThW 7: 350). En cierto sentido, los individuos pierden su "subjetividad atómica" inmediata al convertirse ellos mismos —a sus espaldas— en funciones del sistema social, y esto se extiende a su "interior", a sus opiniones y pensamientos.

La igualdad de todos los individuos postulada al mismo tiempo, por supuesto, se convierte entonces también en el criterio por el cual deben aparecer las tensiones internas de la sociedad civil y de su orden específico de reconocimiento. Como casi nadie antes, Hegel fue capaz de señalar los mecanismos del empobrecimiento que surgen de la lógica dialéctica de la sociedad atomizada y del forzamiento de esta atomización que sigue la lógica de la autorreproducción de la sociedad. En la *Vorlesung zur Rechtsphilosophie de 1819/20*, por ejemplo, Hegel habla de que los pobres se encuentran francamente "burlados" por la sociedad civil (Hegel, 2000: 146).[11] En efecto, por un lado, la sociedad civil es el espacio para la formación de la autoconciencia como individuo, pero para los pobres es la creación de una necesidad que no es una "necesidad natural" (Hegel, 2000: 146), sino un efecto inducido socialmente. El pobre ve, por ejemplo, que la sociedad civil acumula riqueza a su alrededor, cuyo nacimiento sólo es posible a través de su sistema y, al mismo tiempo, se ve a sí mismo excluido de ella; ve, por último, que hay instituciones, administración del Derecho (*Rechtspflege*) en la sociedad civil, pero, al mismo tiempo, no ve ninguna posibilidad de que éstas se hagan cargo de su causa... y así sucesivamente. Todo esto crea una "discordia del ánimo contra la sociedad (*Zwiespalt des Gemütes gegen die Gesellschaft*)" (*ibid*., 146), conduce al surgimiento de una conciencia que, precisamente porque no puede reconocerse en el Derecho y sus instituciones, ya no reconoce ningún deber más. La lógica de la autogeneración del Derecho en el plano de la sociedad civil genera así también la injusticia que sólo la labor de integración del Estado puede impedir. Este diagnóstico de época sin adornos de Hegel debe mencionarse también porque no se ajusta en absoluto a la imagen del filósofo que se supone que se veía a sí mismo so-

[11] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, hrsg. von Emil Angehrn, Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. Hamburgo: Felix Meiner, 2000.

bre todo como un apologeta de "lo existente" —mientras que en realidad entendía lo "existente" como altamente dialéctico y, por lo tanto, también como conteniendo en sí mismo las semillas de la propia decadencia (Kloc-Konkołowicz, 2020).[12] Lo mismo ocurre, por ejemplo, con la advertencia de Hegel de que está en la lógica de la sociedad civil el convertirse en un Estado policial que al final también "se inmiscuye en el interior de las familias", es decir, que ya no se detiene ante las puertas de las casas de sus miembros e intenta socializar su vida entera (Hegel, 2000: 142). La lógica de la sociedad es la lógica carente de totalidad del Estado de necesidad y del entendimiento, que, ante una masa inabarcable y desestructurada de individuos anónimos y aislados que coexisten unos al lado de otros, sólo debe garantizar que esta existencia pueda tener lugar lo más libre de colisiones posible, es decir, con ciertos estándares mínimos de seguridad jurídica y de satisfacción de las necesidades. Este Estado de necesidad y del entendimiento (*Not-und Verstandesstaat*) no ofrece ninguna posibilidad de identificarse realmente con él; no se habla de la orgullosa "nave del Estado" de los antiguos, sino de una "gran galera" (Hegel, 2000: 141) de la época moderna.

Sin embargo, también aparece sobre el suelo de la sociedad un primer momento salvador: la *corporación* que Hegel, al lado de la familia, llama una "segunda" "raíz ética del Estado [ahora] fundada en la sociedad civil" (*RPhil* § 255, *ThW* 7: 396). En la corporación se produce una autoorganización de fines sociales *particulares* que trasciende una vez más el interés individual del sujeto; podemos pensar, por ejemplo, en el sistema cooperativo o en las corporaciones, como intentaron ser las universidades, al menos en tiempos anteriores a la economización que penetró todos los ámbitos de la vida. El último ejemplo en particular puede mostrar lo que Hegel quiere decir cuando habla de que con la formación *de* y la vida *dentro de* las corporaciones tiene lugar ya una anticipación del "*fin universal* en y para sí" (§ 256, ThW 7: 397). De hecho, las universidades, en la medida en que no se organizan según criterios que les son ajenos, por ejemplo, criterios de gestión empresarial, no promueven un interés "particular", sino un interés altamente *universal*: son el lugar donde se puede cultivar en forma viva el conocimiento por sí mismo, pero donde también se puede representar la idea. Lo son en grado tanto mayor cuanto pueden llenar su espacio de su autoorganización sin obstáculos.

[12] El artículo deja claro el modo de autogeneración malo-infinito del mundo de la vida "sociedad civil".

d) El *Estado*, con el que nos encontramos en el siguiente y último nivel, es entonces, en contraste con la asociación solamente externa de personas en la sociedad, una comunidad de reconocimiento que se constituye primero en el sentido de la realización de la idea del Derecho, pero que ahora es una comunidad no sólo de representantes de intereses particulares, sino del interés universal sin más. Según Hegel, el Estado —precisamente como comunidad esencialmente autogenerada y también autorregenerada de todos cuyo propio interés externo es el interés en el Derecho viviente— no se basa, como ya se ha dicho, en un contrato o en una coacción externa; se basa en que los individuos como personas forman una unidad que trasciende el espacio y el tiempo en la que ellos mismos tienen "confianza" o que reconocen como su esfera común, su espacio de interacción como personas dado de modo inmediato. El Estado no se basa en una sociedad ambivalente en sí en el sentido presentado, sino en un *pueblo*, es decir, en una voluntad supraindividual, objetiva, no particular de los individuos para representarse como una unidad que se manifiesta, por ejemplo, lingüística o culturalmente en una individualidad determinada. Hegel escribe en la *Enciclopedia*:

> El Estado es la sustancia ética *autoconsciente* —es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil. Su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como el sentimiento del amor, pero que [ahora] recibe al mismo tiempo la *forma* de la universalidad *consciente* mediante el segundo principio del querer que sabe y actúa desde sí; esta universalidad consciente, igual que las determinaciones suyas que se desarrollan en el saber, tiene a la subjetividad que conoce como contenido y fin absoluto, es decir, quiere para sí eso [que es lo] racional (Hegel, 1830, § 535).

El Estado está animado por un Espíritu viviente, precisamente por la confianza real de sus ciudadanos en él y más peligroso para él que cualquier enemigo externo es la destrucción de esta confianza en que él representa realmente la causa de sus ciudadanos. Según su idea, el Estado consigue en general aquello para lo que el Derecho está ahí en primer lugar, a saber, para abrir el mundo como mi mundo y, a la inversa, liberarme como *ser del mundo* (también objetivo). Esto lo hace, por supuesto, dentro de una limitación espacial y temporal, es decir, histórica; lo hace como representación de un "Espíritu del pueblo", como lo dice Hegel con Montesquieu y Herder. El concepto de Espíritu del pueblo nos recuerda también que los Estados no son productos de la reflexión, sino individuaciones de un Espíritu real que se

autoorganiza, que ellos no están "hechos" sino que son "seres" vivos que siempre se *presuponen* en determinados aspectos no sólo en el pensamiento sino también en la vida de sus ciudadanos. La fuerza de integración de una Constitución, sobre todo en el sentido más amplio de la palabra, no depende de modo abstracto de su carácter concluido, sino de *evidencias* que, por un lado, pertenecen más a la autoconciencia que a la mera conciencia de algo y, por otro, están siempre necesariamente condicionadas históricamente, comprensibles *aquí y ahora*.

Por cierto, todo esto no excluye la posibilidad de adoptar una posición reflexiva ante una determinada estatalidad, como hace al final toda filosofía del Estado. Sin embargo, esta posición reflexiva, incluso la filosofía del Derecho, no pueden sustituir a la vida dentro del Estado y a la estatalidad vivida. Mientras el hombre sea un ser histórico, el Espíritu objetivo tiene su lugar imposible de ser sustituido. Esto no excluye la posibilidad de que, en su autoorganización histórica, promueva algo más que solamente lo objetivo y encuentre "su verdad" "en el fin universal en y para sí y en su realidad efectiva absoluta" (*RPhil* § 256, *ThW* 7: 397). El propio "fin universal", tal como se presenta a la conciencia en la figura del Espíritu absoluto, es la libertad. Las consideraciones anteriores deberían subrayar eso y que, y por qué, Hegel, en su *Filosofía del Derecho*, se pronuncia por la libertad y no por sus parásitos, entre los que también se encuentra el Estado autoritario.

Bibliografía

Hoffmann, Th. S. (2019). "Variationen über Sittlichkeit. Zum Gehalt und zur Rezeption eines hegelschen Theorems" en Spieker, M.; Schwenzfeuer, S.; Zabel, B. (eds.), *Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?* pp. 145-161. Nomos. Baden-Baden.

Kloc-Konkołowicz, J. (2015). *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*. Königshausen & Neumann. Wurzburgo.

_____ (2020). "'Das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt'. Die Selbstkonstruktion und Selbstüberschreitung des Menschen in der Sozialphilosophie Hegels" en *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*. Neue Folge 4, pp. 137-152.

Liebrucks, Br. (1966). *Sprache und Bewußtsein. Bd. 3: Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räume*n. Akademische Verlagsgesellschaft. Fráncfort del Meno.

Radbruch, G. (1999). "Fünf Minuten Rechtsphilosophie" en Dreier, R. y Paulsen, St. L. (eds.), *Gustav Radbruch. Rechtsphilosophie*, pp. 209-210. C. F. Müller. Heidelberg.

Ritter, J. (1973). "Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mitder kantischen Ethik" en Iring Fetscher (ed.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, pp. 322-351. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darsmstadt.

Rothhaar, M. (2020). "Hegels Kritik der Moralität" en *Zeitschrift für Rechtsphilosophie. Neue Folge* 4, pp. 67-83.

La dialéctica de la libertad como método de la *Filosofía del Derecho**

Frederick Neuhouser
Columbia University

El objetivo de la *Filosofía del Derecho* es comprender el mundo social moderno para revelarlo como racional, y sus exigencias sobre nosotros como justificadas, demostrando cómo sus principales instituciones trabajan juntas para realizar la libertad práctica, la especie de autodeterminación que Hegel asocia con la voluntad libre o la agencia. El Derecho (*Recht*),[1] tal y como Hegel emplea el término, se define en relación con la libertad práctica: es "la libertad como Idea (*Idee*)" o, equivalentemente, la "existencia (*Dasein*) de la voluntad libre" (§29). Ambas expresiones se refieren, de forma más coloquial, a cualquier aspecto en el que la libertad práctica se realiza en el mundo (§4),[2] pero, como corresponde a la filosofía social, la mayoría de las instancias del Derecho serán formas en las que la libertad práctica encuentra una existencia (es realizada) en las instituciones y prácticas de la vida social. El objetivo de la *Filosofía del Derecho* no es prescribir nuevas instituciones, sino llevar a los individuos, a través de la comprensión de su mundo social, a considerar las exigencias que su vida social les impone como racio-

* Traducción directa del inglés de Alejandro Nava Tovar. La *Filosofía del Derecho* de Hegel se cita mediante la abreviatura PhR.

[1] "Right" no tiene un único equivalente en inglés. La *Filosofía del Derecho* de Hegel trata una variedad de temas denominados con términos distintos en inglés, entre ellos: derechos individuales, ley, justicia, filosofía política, moral y teoría social.

[2] Utilizo el término "realization" para traducir *Verwirklichung* en lugar del más incómodo "actualization". Para una exposición del papel que desempeña la *Verwirklichung* en el método de Hegel, véase: Pippin, 1981.

nalmente justificadas,[3] en gran parte porque cumplirlas es necesario para que su propia libertad se realice.

Es porque la comprensión filosófica implica ver "lo que es" (*RPhil*, Prefacio) como esencial para la realización de la libertad, que tal comprensión *reconcilia* a los individuos con el mundo social que habitan y sostienen a través de su propia actividad: lo que de otro modo puede aparecer como restricciones externas a su actividad es mostrado por la filosofía como condiciones de su libertad. Es relevante para comprender el método de la *Filosofía del Derecho* que Hegel describa la comprensión filosófica como un proceso de dar forma racional a un contenido existente que ya es "en sí mismo", o implícitamente, racional ("Prefacio" de la *PhR*). Por lo tanto, independientemente de lo que implique ver las instituciones existentes como racionales, parte de la comprensión filosófica consiste en considerarlas como ordenadas sistemáticamente, como constituidas, tanto internamente como en sus interrelaciones, de acuerdo con los complejos requisitos de su fin supremo, la realización de la libertad.

Mi objetivo en este ensayo consiste en explicar algunos aspectos del método distintivo por medio del cual la *Filosofía del Derecho* pretende alcanzar los objetivos recién descritos.[4] Aunque las cuestiones metodológicas son importantes para Hegel, sus observaciones dispersas sobre el tema en este texto son difíciles de reunir de una forma coherente. Si a esto añadimos el problema de que el método de Hegel es muy diferente de los empleados por los enfoques más conocidos de la filosofía social y política, se hace evidente la urgencia de atender al método del texto antes de intentar interpretar o evaluar sus pretensiones. Ya en el prefacio Hegel nos dice que el método de la *Filosofía del Derecho* es el método de la filosofía, o de la ciencia ("Prefacio" de la *PhR*: 10). Esto plantea inmediatamente la cuestión de hasta qué punto la comprensión del método de la *Filosofía del Derecho* depende de la familiaridad con otras partes del sistema de Hegel.

Abordo esta cuestión inmediatamente después, al discutir lo que la *Filosofía del Derecho* presupone de las partes del sistema de Hegel que la preceden. Después de esto, paso a la preocupación principal de este ensayo, que es explicar el método que emplea Hegel para mostrar que las instituciones fundamentales del mundo social

[3] Como señalo más adelante, la libertad realizada en el orden social racional no se agota en las libertades que disfrutan sus miembros individuales; esa libertad incluye también un tipo de libertad (una reproducción autodeterminada de sí misma) que Hegel atribuye sólo al orden social en su conjunto (Neuhouser, 2000: 114-44).

[4] Para más información sobre el método de Hegel, véanse: De Zan, 2009 y Westphal, 1993.

moderno son racionales, o necesarias, para que se realice la libertad práctica. Para ello es crucial comprender el movimiento de la *Filosofía del Derecho*, la forma en que procede sistemáticamente de una pretensión sobre el Derecho, y de un dominio del Derecho, a otro. Hegel describe el modo de proceder de la filosofía como un "desarrollo del concepto" (de la libertad práctica) (§32), pero entender lo que esto significa requiere prestar atención a lo que la *Filosofía del Derecho* realmente hace y al tipo de argumentos que invoca. Como se verá, el desarrollo del concepto de libertad práctica implica algo más que el análisis conceptual en un sentido directo de ese término. Para Hegel, el desarrollo del concepto de libertad práctica requiere operar en dos planos de análisis y avanzar y retroceder entre ellos: implica "deducir" un conjunto completo de tres concepciones distinguibles, pero relacionadas, de la libertad práctica y, entrelazado con eso, una reflexión sistemática sobre las instituciones y las prácticas que *realizan* la libertad práctica en todas sus formas.[5] El modo en que Hegel combina la reflexión lógica sobre el concepto de libertad práctica con las cuestiones relativas a su realización institucional es lo que explica el carácter distintivo del método de la *Filosofía del Derecho*.

Presuposiciones de la *Filosofía del Derecho*

Los comentaristas de esta obra tienden a dividirse en dos bandos: los que consideran que sus argumentos son totalmente inteligibles independientemente del resto del sistema de Hegel y los que insisten en que esos argumentos no pueden separarse de las afirmaciones establecidas en otras partes, sobre todo en la *Ciencia de la Lógica*.[6] No es de extrañar que ambos bandos puedan señalar pasajes del texto que apoyen sus respectivas posiciones. En esta primera sección examino esos pasajes con el fin de descubrir lo que Hegel quiere decir cuando se refiere a lo que la *Filosofía del Derecho* "presupone" (*voraussetzt*) ("Prefacio" de la *PhR*: 10). En última instancia, mi interpretación se encuentra más de acuerdo con los del primero de estos dos bandos, pero intenta hacer justicia también a las legítimas reivindicaciones del segundo.

[5] Hegel describe estos dos planos de la siguiente manera: cuando "observamos cómo el concepto se determina a sí mismo, [...] lo que obtenemos [...] es una serie de pensamientos [o concepciones de la libertad] y otra serie de configuraciones existentes [o realizaciones de esas concepciones]" (*PhR* §32 Z. Traducción modificada).

[6] Al primer campo pertenece, por ejemplo, Wood (1990: 1-8); al segundo, Goodfield (2014).

Una lectura cuidadosa de las observaciones de Hegel sobre la relación entre la *Filosofía del Derecho* y su sistema en su conjunto revela tres afirmaciones sobre lo que la primera presupone cuando se separa de la segunda. (Por supuesto, todo lo que aparece como presupuesto desde la perspectiva de la *Filosofía del Derecho* solamente, se supone que está establecido en las partes anteriores del sistema). El primer presupuesto es simplemente el reconocimiento de que la filosofía —el "modo especulativo de conocimiento"— se diferencia de los modos ordinarios de conocer; además, el aspecto distintivo del conocimiento filosófico que Hegel menciona aquí es claramente relevante para las cuestiones de método: es el modo en que la filosofía "progresa de un tema a otro" ("Prefacio" de la *PhR*: 10).

El segundo presupuesto está ligado al primero. No se trata sólo de que la filosofía se diferencie de otros modos de conocimiento, sino de cómo se diferencia. En este contexto, Hegel señala que la *Filosofía del Derecho* presupone la familiaridad con "la naturaleza del conocimiento especulativo", la cual Hegel pretende haber expuesto en su *Ciencia de la Lógica* ("Prefacio" de la *PhR*: 10). Sin embargo, es significativo que cada vez que Hegel se refiere a cómo la *Filosofía del Derecho* depende de la *Ciencia de la Lógica*, apunta no a doctrinas filosóficas específicas, sino a la naturaleza del conocimiento filosófico en general, más precisamente, al método por medio del cual "el concepto se desarrolla desde sí mismo" y "produce sus determinaciones de un modo inmanente" (*PhR* §31). Aplicado esto al presente caso, ello implica que la comprensión del método de la *Filosofía del Derecho* requiere poder mostrar cómo el concepto inicialmente desnudo de libertad práctica (o autodeterminación de la voluntad) se desarrolla en un concepto más determinado —en un conjunto sistemáticamente interrelacionado de concepciones de la libertad— a través de un procedimiento que es inmanente. Esto significa que la comprensión de cómo la *Filosofía del Derecho* procede de la manera distintiva que la convierte en filosofía no requiere invocar conceptos o afirmaciones específicas de la *Ciencia de la Lógica*; lo que se requiere, más bien, es que su desarrollo del concepto de libertad sea del mismo tipo general, y posea el mismo tipo de necesidad, tal y como es exhibido por el desarrollo de conceptos en la *Ciencia de la Lógica*. Más precisamente, los lectores de la *Filosofía del Derecho* que comprenden la necesidad de su progresión conceptual —de la libertad personal a la moral y a la ética (*sittliche*)— no necesitan más instrucción en el método filosófico de la *Ciencia de la Lógica*. Uno de los retos que asumo aquí es mostrar que el rigor del desarrollo del concepto de libertad prácti-

ca en la *Filosofía del Derecho* puede reconstruirse incluso para los lectores que no están familiarizados con la *Ciencia de la Lógica* (como el propio Hegel debió creer, ya que explícitamente dio la bienvenida a tales lectores a sus conferencias sobre el Derecho [§4 Agr.]).

El tercer presupuesto de la *Filosofía del Derecho* es más bien metafísico que epistemológico. Éste consiste en un pequeño número de afirmaciones filosóficas, a saber, "*que* la voluntad es libre y qué son la voluntad y la libertad" (*PhR* §4A). Estas afirmaciones Hegel no las da por establecidas en la *Ciencia de la Lógica*, sino en el capítulo de la *Enciclopedia* sobre el Espíritu subjetivo (§§363-399), inmediatamente anterior a su tratamiento del Derecho en el capítulo sobre el Espíritu objetivo. En otras palabras, gran parte de la "Introducción" a la *Filosofía del Derecho* —su exposición de la voluntad y de la naturaleza fundamental de la libertad práctica, así como su definición del Derecho— no es argumentada dentro del propio texto. Estas doctrinas, más bien, son simplemente asumidas como resultados que encuentran su prueba en otra parte del sistema de Hegel (*PhR* §2). Sin embargo, Hegel se apresura a señalar —una vez más a los lectores que no dominan el sistema en su conjunto— que el carácter supuesto de estas doctrinas no implica que la lectura de la *Filosofía del Derecho* por sí misma excluya descubrir en ella la mayor parte del rigor filosófico propio de la ciencia. Pues todos los lectores, afirma Hegel, podrán imaginarse (*vorstellen*), y encontrar plausible, lo que la Introducción afirma sobre la voluntad. Siempre que los lectores estén dispuestos a inspeccionar su propia "autoconciencia", podrán adquirir una comprensión útil de los tres momentos fundamentales de la voluntad articulados en los §§5-7, así como de las "determinaciones ulteriores" de la voluntad expuestas en la Introducción (*PhR* §4A). Esto significa que, si nos limitamos solamente a la *Filosofía del Derecho*, podremos entender y encontrar convincentes (aunque no probar filosóficamente) los conceptos de voluntad, libertad y Derecho con los que comienza el texto. Además, incluso sin referirnos a la *Ciencia de la Lógica*, podremos comprender la necesidad del movimiento por el que llegamos a las tres concepciones específicas de libertad relevantes para el Derecho, así como los discursos de las instituciones y prácticas del Derecho que realizan esas concepciones. En otras palabras, incluso si la *Filosofía del Derecho* se lee en abstracción del resto del sistema de Hegel, la tarea filosófica que pretende llevar a cabo es muy sólida.

Hasta ahora sólo he mencionado los tres aspectos del proyecto de la *Filosofía del Derecho* que el propio Hegel considera "presupuestos" cuando el texto se separa

del resto de su sistema. En realidad, hay un supuesto más sustantivo y más controvertido en el texto, y en cualquier parte de la filosofía de la naturaleza o del Espíritu cuando se separa del sistema. La importancia de este presupuesto se hará evidente más adelante, cuando se examine la parte del método de Hegel que implica buscar en la experiencia —en las instituciones sociales ya existentes— para dar determinación al relato filosófico del orden social racional. El presupuesto en cuestión está implícito en las afirmaciones, discutidas más adelante, de que la tarea de la filosofía es "la comprensión del presente" ("Prefacio", *PhR*: 20) y "concebir lo que es" ("Prefacio", *PhR*: 21). La idea de que —después de Napoleón, al menos— lo que es ya es implícitamente racional y sólo requiere la forma racional que la comprensión filosófica puede otorgarle para llegar a ser completamente racional, es fundamental para el proyecto de la *Filosofía del Derecho*. Esta se expresa en la más famosa de las declaraciones del Prefacio, según la cual "lo que es racional es real (*wirklich*), y lo que es real es racional" ("Prefacio", *PhR*: 20). Sin embargo, cuando Hegel anuncia aquí esta doctrina, se refiere a ella no como un presupuesto, sino como una "convicción" (*Überzeugung*) o "percepción" (*Einsicht*) que la *Filosofía del Derecho* "toma como punto de partida", lo cual entiendo como que esta convicción define el punto de vista mismo que la filosofía debe adoptar si quiere ser filosofía en absoluto: partir de la convicción de que *lo que es*, es racional[7] —incluso todavía de forma imperfecta o implícita—, es constitutivo para Hegel de la perspectiva que la filosofía debe adoptar si quiere comprender la realidad.

La comprensión de Hegel sobre el punto de vista apropiado para la filosofía se basa en una compleja concepción de la razón como una actividad dirigida a un objetivo, impulsada a alcanzar solamente sus propios fines autoimpuestos, así como en tesis relacionadas con el carácter teleológico de la historia humana. Estas afirmaciones fundamentales no se justifican en la *Filosofía del Derecho*, ni pueden hacerlo aquí (ni siquiera está del todo claro dónde hay que buscar la justificación de Hegel sobre el punto de vista de la filosofía: ¿en la *Fenomenología del Espíritu*?, ¿en la *Ciencia de la Lógica*? o en alguna composición de las dos). Sin embargo, para nuestro propósito, es importante notar que la falta de una prueba adecuada del punto de vista del que parte la *Filosofía del Derecho* no libra a su método de todo rigor filosófico, como si la comprensión de Hegel de lo que es dar forma racional a un con-

[7] No es sólo *Wirklichkeit* lo que Hegel llama racional: "lo que es es razón" (*PhR* "Prefacio": 21).

tenido ya implícitamente racional fuera tan floja como para permitir que cualquier cosa se adapte a la forma de la razón (si esto fuera así, Hegel tendría que retorcerse mucho menos más adelante en el texto, cuando lucha por reconciliar la realidad de la pobreza con la racionalidad de la sociedad civil (§§241-245). Los dos rasgos del método de la *Filosofía del Derecho* que explican su capacidad para juzgar ciertos aspectos de la realidad como menos que plenamente racionales —su capacidad para distinguir la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la mera realidad (*Realität*) o la existencia (*Existenz*)—[8] son precisamente los dos aspectos de ese método que subrayo aquí: sus recursos para dar un contenido determinado a la idea abstracta de la libertad práctica (por medio del desarrollo de las tres concepciones específicas de la misma) y su capacidad para detectar "contradicciones" en las formas en que esas concepciones de la libertad se realizan en las instituciones del Derecho.

La voluntad y las tres concepciones de la libertad práctica

Como se ha indicado anteriormente, la Introducción de la *Filosofía del Derecho* puede considerarse como un resumen de las afirmaciones sobre la naturaleza de la voluntad, la libertad práctica y el Derecho, que Hegel considera probadas anteriormente en su sistema. Estas pretensiones introductorias deben entenderse como definiciones abstractas de la voluntad y de su característica esencial, la libertad práctica, las cuales, precisamente por ser abstractas, no nos dicen todavía nada sobre cómo sería un mundo social en el que se realizara la libertad. En realidad, hay más argumentación incluso en esta parte del texto de lo que implica llamar a sus doctrinas "presupuestos". En particular, hay una progresión lógica en el desarrollo de los tres momentos que definen la voluntad (*PhR* §§5-7), y la necesidad de esa progresión puede ser reconstruida sin apelar a la *Ciencia de la Lógica* o a otras partes del sistema (muy brevemente: los tres momentos de la voluntad se derivan reflexionando sobre el concepto puro de *autodeterminación práctica*, donde la idea de tener determinaciones, o propiedades específicas, debe hacerse consistente con la idea de que esas determinaciones tienen su fuente en la voluntad misma).[9] Dado que el método

[8] Como muchos han señalado, incluso si "nada es actual sino la idea" (*PhR* "Prefacio": 20), gran parte de la *Realität* no llega a ser una manifestación de la razón.

[9] Un excelente tratamiento de la concepción de la libertad de Hegel se encuentra en Patten, 1999: 43-81; véase

distintivo de la *Filosofía del Derecho* —desarrollar el concepto de libertad práctica en interacción con el pensamiento sobre cómo se realiza en el mundo social— se pone en marcha sólo en el Derecho Abstracto, proporcionaré aquí solo un breve resumen de las pretensiones de la Introducción.

La más destacada de estas pretensiones es que cualquier instancia de la voluntad libre debe incorporar tres momentos: a) la capacidad de abstraer de las determinaciones dadas de la voluntad —"las necesidades, los deseos, los instintos o cualquier otra instancia" (§5)— en lugar de estar simplemente determinado por esas determinaciones; b) el planteamiento de algún contenido determinado, particular, que haga de la voluntad algo más que la capacidad puramente universal de abstraer de todas las determinaciones de que se trata en el primer momento (*PhR* §6), y c) la conjunción de la *determinación* y la *autodeterminación*, que da lugar a lo que Hegel llama "ser-consigo-mismo-en-el-otro" (*Beisichselbstsein in einem Anderen*),[10] concebido como una forma de *apropiación* del contenido particular de la propia voluntad, haciéndolo "propio" en contraposición a lo ajeno, externo o meramente dado (§7Z). Una determinación de la voluntad que incorpore de algún modo estos tres momentos es un fin (*Zweck*), la cual tiene un aspecto subjetivo y otro objetivo: un fin pertenece al ámbito de la conciencia ("interior"), pero también hace referencia al mundo ("exterior") al presentarse como "algo que hay que conseguir" mediante la acción (§9). Esto significa que la libertad práctica permanece incompleta hasta que una voluntad traduce sus fines internamente autodeterminados en una acción exitosa en el mundo. Por último, la plena autodeterminación requiere que los fines que uno realiza en la acción sean autodeterminados en el sentido robusto de que su contenido particular esté en consonancia con la naturaleza esencial de la voluntad (su libertad). La voluntad que es plenamente libre, entonces —libre "en y para-sí" (§22)— determina sus fines no al azar, ni meramente con miras a maximizar el placer, sino de acuerdo con su esencia como libre, y hace que estos fines autodeterminados sean reales a través de una acción exitosa en el mundo. Las tres concepciones específicas de la libertad que se analizan a continuación, a saber, libertad personal, moral y social, son todas instancias de la voluntad que es libre en y para-sí. Es decir, cada una de ellas implica una voluntad que propugna fines de acuerdo con una con-

también James, 2013: 145-7, y Pippin, 1997.

[10] Para más información sobre este término, véase Wood, 1990: 45-51 y Neuhouser, 2000: 19-25.

cepción específica de su libertad y que actúa para "objetivar" esa concepción (para hacerla real). Lo que distingue a estas formas de voluntad libre en y para-sí es que cada una opera con una comprensión distinta de la libertad que constituye su naturaleza esencial y que sirve de criterio para su adopción de fines.

Antes de seguir investigando el método de la *Filosofía del Derecho*, será útil aclarar las tres concepciones de la libertad práctica que fundamentan su exposición de las instituciones del Derecho (sin examinar todavía los argumentos que revelan la necesidad de pasar de una a otra). Como se ha señalado anteriormente, las tres concepciones son: la libertad personal, el fundamento del Derecho Abstracto; la libertad moral, el fundamento de la moralidad y la libertad social, el fundamento de la eticidad (*Sittlichkeit*). De ellas, la libertad personal es la más sencilla, lo que explica que sea la primera tratada en la *Filosofía del Derecho*. El tipo de autodeterminación de que se trata en la persona es la elección de sus fines por parte de la voluntad. Las personas tienen impulsos y deseos dados que tienen la capacidad de moverlas a actuar, pero son personas en virtud del hecho de que sus voluntades no están *determinadas* por los impulsos y deseos que tienen. Por el contrario, las personas tienen la capacidad de rechazar algunos de sus deseos y acoger otros; su autodeterminación consiste en "alejarse" de las inclinaciones dadas y decidir cuáles de ellas satisfacer y cómo hacerlo específicamente. Una voluntad se califica como autodeterminada en esta concepción en virtud de haber escogido cuáles son los fines para actuar, independientemente de las razones de sus elecciones. Además, como una voluntad que es libre en y para-sí, la personalidad implica la limitación de las propias elecciones de acuerdo con una concepción de uno mismo como quien elige libremente fines: las elecciones que socavan las condiciones de la propia agencia de elección —por ejemplo, consentir ser un esclavo— no cumplen con los criterios de ser una persona para la acción libre.

El sujeto moral encarna una concepción más compleja de la autodeterminación. Los sujetos morales se autodeterminan en el sentido de que determinan qué hacer de acuerdo con principios autodeterminados, de acuerdo con su propia comprensión de lo que es (moralmente) bueno. La subjetividad moral es más compleja que la condición de persona, en primer lugar, porque implica la determinación de la propia voluntad de acuerdo con principios que definen la propia comprensión del bien y, en segundo lugar, porque esos principios son "propios" en el sentido de que el sujeto moral es capaz de reflexionar sobre ellos y en consecuencia afirmarlos, re-

chazarlos o revisarlos. Por tanto, los individuos consiguen la libertad moral cuando suscriben su propia visión racional del bien, determinan sus fines de acuerdo con ella y hacen realidad el bien en el mundo a través de sus propias acciones.

En contraste con las libertades personal y moral, en las que se hace hincapié en los individuos libres concebidos independientemente de los demás, la libertad social consiste en ciertas formas de participación en las tres principales instituciones sociales de la Modernidad (la familia, la sociedad civil y el Estado). El punto de partida de la concepción de la libertad social de Hegel es la libertad de la que gozaban los ciudadanos en la antigua ciudad-Estado griega. Según Hegel, los ciudadanos de la antigua Grecia tenían un apego tan profundo a su respectiva polis que su pertenencia a ella constituía una parte central de sus identidades: la participación en la vida de la polis era valiosa por sí misma (no simplemente como un medio para otros fines), así como la fuente de los proyectos y roles sociales que eran centrales para su autocomprensión. Hegel considera esto como un tipo de libertad por dos razones. En primer lugar, el hecho de que los ciudadanos griegos consideraran el bien de su comunidad como convergente con el suyo propio les permitía obedecer las leyes que los regían —leyes dirigidas al bien colectivo—[11] sin experimentarlas como restricciones externas. En segundo lugar, la *polis* era la fuente de una satisfacción distintiva y profunda para sus miembros. Esta proporcionaba un marco social que daba sentido a sus vidas y servía como escenario principal en el que, cumpliendo sus roles sociales, lograban su "sentido del Yo" a través del reconocimiento de sus conciudadanos. Aparte de estos aspectos "subjetivos" de la pertenencia social, la libertad social tal y como la concibe la *Filosofía del Derecho*, incluye un elemento "objetivo": las instituciones que los individuos acogen subjetivamente como propias promueven de hecho la libertad personal y moral de los miembros sociales en general; esas instituciones son racionales (en parte) porque, independientemente de la relación subjetiva que sus miembros tienen con ellas, ellas crean las condiciones bajo las cuales los miembros sociales se forman como personas y sujetos morales y a partir de las que realizan las formas de libertad correspondientes a esas autoconcepciones (Neuhouser, 2000: 145-174).

[11] Por lo tanto, al igual que la libertad moral, la libertad social incluye actuar de acuerdo con una concepción del bien. Parte de la libertad social moderna implica relacionarse con la concepción del bien que anima la vida social generalmente al modo de un sujeto moral, como un *locus* individual de autoridad moral que es racionalmente responsable de la concepción del bien según la cual actúa.

Método

El objetivo del resto de este trabajo es aclarar el método distintivo de la *Filosofía del Derecho* y, al hacerlo, reconstruir algunos de los movimientos por los que Hegel demuestra que las instituciones fundamentales del mundo social moderno son racionales porque son necesarias para la plena realización de la libertad práctica. Como ya se ha señalado, una parte de su procedimiento puede describirse como un desarrollo del concepto de libertad práctica (en tres concepciones de la libertad sistemáticamente relacionadas), pero Hegel también caracteriza lo que hace la *Filosofía del Derecho* como "desarrollo de la idea (*Idee*) [...] a partir del concepto [de libertad]" (§2). Puesto que, en la jerga hegeliana, la idea de "x" incluye el concepto de "x" junto con su realización en el mundo (*PhR* §1), la *Filosofía del Derecho*, al desarrollar la idea de Derecho a partir de su concepto, obtiene no sólo un conjunto completo de concepciones de la libertad práctica, sino también las configuraciones (*Gestaltungen*) del mundo real (*PhR* §32) del Derecho que les corresponden, es decir, las prácticas e instituciones específicas que se requieren para que la libertad práctica en sus diversas formas se realice. Además, estos dos aspectos de la concepción de Hegel sobre el Derecho se llevan a cabo conjuntamente, en este sentido, saber cómo se interrelacionan es esencial para entender el método de la *Filosofía del Derecho*. En resumen, el movimiento que lleva de una concepción de la libertad a otra —la progresión de la libertad personal a la moral y a la social— sólo es posible atendiendo a las "contradicciones" que salen a la luz cuando se considera cómo se realizaría una determinada concepción de la libertad en el mundo en ausencia del complemento completo de las instituciones sociales que al final del libro se ha demostrado que son necesarias para que la libertad práctica se realice plenamente (una condición que requiere la realización e integración de las tres concepciones de la libertad práctica). Aunque se puede distinguir el desarrollo conceptual en la *Filosofía del Derecho* ("desarrollo del concepto") de sus pretensiones sobre cómo debe estructurarse el mundo social si se quiere realizar la libertad práctica ("desarrollo de la idea a partir del concepto"), ninguno de estos aspectos de su método puede proceder de forma independiente; ambos son necesarios si se quiere que sea posible un desarrollo inmanente de la idea de libertad.

Esto significa que las tres divisiones principales de la obra —Derecho Abstracto, moralidad y eticidad—, junto con las concepciones de la libertad en las que se

basa cada una de ellas, pueden entenderse como etapas de un único argumento filosófico que pretende articular una concepción integral y plenamente adecuada de la libertad práctica y su realización. Este argumento comienza con la concepción más simple de una voluntad autodeterminada (la libertad personal) y demuestra la necesidad de complementar esa concepción con una más compleja (la libertad moral) mostrando cómo la libertad personal por sí misma es incompleta. Una concepción específica de la libertad se muestra incompleta cuando el intento de pensar un mundo en el que se realice revela que tal mundo contradice de algún modo el ideal central de la libertad, el de una voluntad determinada sólo por sí misma. La demostrada incompletud de una concepción de la libertad señala la necesidad de revisar esa concepción, donde la revisión adopta una forma distintivamente hegeliana: conservamos, en lugar de descartar, la concepción original de la libertad, pero la consideramos incompleta —como si captara una parte pero no la totalidad de la libertad práctica— y como si necesitara ser complementada por una concepción más compleja de la libertad cuyos rasgos respondan de algún modo a la propia incompletud que se demostró que afectaba a su predecesora. (Esto es lo que ocurre en las "transiciones" que marcan la progresión de la obra de una división principal a otra (*PhR* §§104: 141). Una dialéctica similar se repite hasta que el proceso da como resultado una concepción completa de la libertad práctica —dicho con más precisión, un conjunto de concepciones de la libertad práctica sistemáticamente relacionadas— cuya plenitud se revela por el hecho de que su realización en las prácticas del Derecho no revela ningún otro aspecto en el que sea inadecuado para el ideal de una voluntad no determinada por nada externo a ella misma. Un rasgo importante del argumento de Hegel es que no parte de una concepción fija y totalmente determinada de la libertad que debe realizar un orden social racional. En lugar de ello, llega a tal concepción al reflexionar sobre la posibilidad y la adecuación de diversas concepciones preliminares e incompletas de la libertad. El método por el cual la *Filosofía del Derecho* establece la "verdadera" concepción de la libertad práctica y las "verdaderas" instituciones del Derecho procede, entonces, siguiendo un movimiento de pensamiento inmanente a la idea más elemental de una voluntad autodeterminada.

Completemos ahora algunos de los detalles de este recuento esquemático del método de la *Filosofía del Derecho*, mediante el recorrido del desarrollo desde la primera concepción de la libertad práctica (libertad personal) hasta la segunda (libertad moral). Como he sugerido, el primer paso de Hegel en el cuerpo principal de la

Filosofía del Derecho es articular la concepción más simple concebible de una voluntad que es libre en y para-sí (*PhR* §§34-38). Esta concepción es la de la persona, y es la primera porque la libre elección, central para la comprensión de su libertad, es la concepción más simple de una voluntad autodeterminada: ser libre es no estar determinado por los impulsos y deseos que uno tiene, sino elegir —incluso arbitrariamente—[12] cuál de ellos satisfacer y cómo. Inmediatamente después de articular esta concepción de la libertad, Hegel pasa al segundo plano de análisis en la *Filosofía del Derecho* y se pregunta cómo se "da existencia" a la libertad personal, o se efectúa, en el mundo social (*PhR* §§39-46). La respuesta de Hegel es que la persona realiza su libertad como voluntad elegida al tener a su disposición una porción del mundo —formada por entidades sin voluntad, *o cosas* (Sachen) (*PhR* §42)— dentro de la que su voluntad tiene una soberanía ilimitada y de la cual otras voluntades, como obstáculos potenciales para lograr sus fines, están excluidas. La idea de un dominio exclusivo de actividad que está sujeto a la voluntad arbitraria de un individuo es la idea principal del Derecho Abstracto, cuyos principios definen los límites de dicho dominio. Estos lo hacen atribuyendo a los individuos un conjunto de derechos que les garantizan la libertad de hacer lo que quieran con aquellas cosas que se consideran propiamente sujetas sólo a su propia voluntad —sus vidas, sus cuerpos y las cosas materiales que poseen—, las cuales en conjunto constituyen su propiedad (*PhR* §40). La libertad personal se realiza, pues, cuando los individuos habitan un mundo social que les asegura una esfera de acción privada dentro de la cual no se ven obstaculizados por otros agentes para perseguir los fines que, al elegir, hacen "suyos". La salvaguarda institucional de los derechos individuales asociados a la propiedad (en el sentido amplio que incluye la vida y el cuerpo) constituye la configuración del Derecho —la idea— que corresponde a la libertad concebida como persona.

Antes de examinar cómo el tratamiento de la libertad personal por parte de Hegel da lugar a una concepción más compleja de la libertad práctica que nos empuja a un nuevo dominio del Derecho, merece la pena considerar con más atención lo que ha ocurrido en el argumento que acabamos de dar sobre la necesidad del Derecho de propiedad individual. El argumento pertenece a la segunda de las dos tareas de la *Filosofía del Derecho*, distinguidas anteriormente, la que se refiere

[12] Las personas no pueden elegir de forma completamente arbitraria porque quieren su libertad de elección y, por tanto, reconocen las condiciones de la persona como restricciones a sus elecciones. Sin embargo, estas restricciones dejan un amplio espacio para la elección arbitraria.

a la realización —en instituciones y prácticas del Derecho— de una concepción específica de la libertad. Es evidente que el argumento de Hegel tiene un importante componente conceptual en el caso de la persona: si las personas han de realizar su libertad como libres fijadores de fines sin tener en cuenta el contenido racional de esos fines (salvo que sus elecciones no puedan socavar las condiciones de la propia persona), entonces la parte del mundo con la que se relacionan al hacerlo debe ser tal que pueda ser un instrumento de las voluntades arbitrarias de las personas —una materialización de sus fines libremente elegidos— sin sufrir una violación de su naturaleza. Esto significa que el dominio del mundo en el que las personas realizan su libertad debe estar compuesto por entidades sin voluntad que imponen restricciones no normativas propias sobre lo que las personas pueden hacer con ellas. Tales entidades sin voluntad son las cosas, y una institución que garantiza a las personas derechos de propiedad sobre las cosas cuenta como una "existencia de la voluntad libre", o una instancia del Derecho. Siempre que la reflexión sobre lo que se requiere para la realización de la libertad personal procede sin apelar a nada más allá de la concepción de la propia libertad personal —en la medida en que la soberanía sobre las cosas puede deducirse como necesaria si se quiere realizar la libertad de elegir arbitrariamente las voluntades—, se puede decir que la idea se desarrolla inmanentemente a partir del concepto (*PhR* §2).

Al mismo tiempo, sería absurdo pretender que los planteamientos de Hegel sobre las prácticas específicas del Derecho Abstracto que caracterizan a una sociedad racional —la propiedad, el contrato, el castigo— se basaran únicamente en argumentos *a priori*. Es decir, hay un sentido en el que la experiencia real es esencial para la exposición de la sociedad racional por parte de la *Filosofía del Derecho*. En este sentido se diferencia de la *Ciencia de la Lógica*. Hegel alude a esta diferencia al describir el proyecto de la *Filosofía del Derecho* como una "*exploración de lo racional*" que consiste en "*comprender lo presente y lo actual*" (*PhR* "Prefacio": 20). El punto aquí es que la comprensión del presente, esencial para el relato de la *Filosofía del Derecho* de las instituciones del Derecho, no puede ser una operación puramente a priori de la razón. Hegel lo reconoce cuando señala que las configuraciones de la libertad práctica —instituciones del Derecho realmente existentes— preceden temporalmente a la comprensión de la filosofía como tales (*PhR* §32A). Que esto es esencial para la concepción de la comprensión racional de Hegel lo confirma su conocida afirmación de que la filosofía sólo puede realizar su trabajo después de que

haya tenido lugar un determinado proceso histórico: sólo después de que "la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada" (*PhR* "Prefacio": 23). Por eso, en el mismo pasaje, Hegel equipara la filosofía con "el pensamiento del mundo" y, antes, con "*su tiempo aprehendido en pensamientos*" (*PhR* "Prefacio": 21). La misma idea se expresa en la afirmación de que "[l]a tarea de la filosofía es concebir lo que es" (*PhR* "Prefacio": 21).

Si la filosofía debe tener en cuenta la realidad empírica para llevar a cabo su tarea —si depende esencialmente de "lo que es"—, entonces no puede ser *a priori* en el sentido de proporcionar una explicación totalmente determinada de lo que es racional, o de cómo deberían ser las cosas, independientemente de cómo son de hecho. Al mismo tiempo, la comprensión filosófica no es una mera servidora de la experiencia. Si la razón debe "entrar en la existencia externa" (*PhR* "Prefacio": 20) para realizar su trabajo, lo hace sin renunciar a su estatus soberano en relación con la experiencia: "el ser humano no se detiene en lo existente, sino que pretende tener en sí mismo la medida de lo correcto [... En] el Derecho [...] algo no es válido porque existe", sino porque concuerda con ese criterio racional (*PhR* "Prefacio": 13). Así, el pensamiento conceptual que no entrase en relación con la realidad empírica no podría establecer con suficiente determinación lo que es correcto, pero al mismo tiempo el Derecho positivo (en el mundo social existente) depende de la comprensión filosófica para asegurar su validez normativa. La tarea de la filosofía no es simplemente tomar o describir el mundo existente del Derecho, sino discernir "en la apariencia de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente" —para "encontrar el pulso interno" que late en las configuraciones existentes de la libertad (*PhR* "Prefacio": 20-1)— y necesita la razón, no la mera aprehensión empírica, para hacerlo. ¿Ahora bien, cómo se entiende esto?

He sugerido que hay un punto conceptual detrás de la pretensión de Hegel de que la libertad personal requiere derechos sobre las cosas para poder materializarse (la libertad de las voluntades arbitrarias, y que eligen, debe realizarse en relación con entidades sin voluntad que ponen restricciones no normativas sobre lo que sus propietarios hacen con ellas). Sin embargo, este pensamiento por sí solo no es suficiente para proporcionar a un pensador que no tenía experiencia de las prácticas que realizan la libertad personal una imagen determinada de cómo sería un mundo social en el que se realizara la libertad personal. Para esta imagen determinada, Hegel se basa en lo que podríamos llamar experiencia histórica. Es decir, Hegel "mira

a su alrededor" (*PhR* §2A) en el mundo que le rodea —que es el resultado de siglos de lucha de los seres humanos por hacerse libres— y encuentra prácticas reales que parecen ser instancias del tipo de realización de la libertad que su argumento conceptual le ha llevado a buscar, en este caso, diversos esquemas de derechos individuales que pueden interpretarse como expresión del valor de la libertad personal.

Dado que muchos lectores se opondrán a la sugerencia de que el argumento de la *Filosofía del Derecho* se apoye en la experiencia como fuente de determinación para las concepciones de la libertad que deduce aunque todavía no están totalmente determinadas, vale la pena citar al propio Hegel sobre esta cuestión. Como Hegel dice, una vez que una determinada concepción de la libertad práctica se muestra como necesaria —está "probada y deducida"— queda un segundo paso para la comprensión filosófica:

> El segundo paso consistirá entonces en buscar qué le corresponde en la representación (*Vorstellungen*) y el lenguaje… si la representación no es también falsa en cuanto a su contenido, se puede perfectamente mostrar cómo el concepto está incluido y presente en ella… en otras palabras, la representación puede ser elevada a la forma del concepto. Pero no puede ser de ninguna manera medida y criterio del concepto de lo que es necesario y verdadero por sí mismo, sino que, por el contrario, debe tomar de éste su verdad, y rectificarse y conocerse a partir de él (*PhR* §2A).

En este pasaje Hegel une dos ideas encontradas anteriormente: la comprensión filosófica de lo que es depende de "mirar alrededor" en el mundo real para encontrar prácticas determinadas que correspondan a las concepciones de libertad que ha mostrado como necesarias, y el concepto de libertad (tal como se desarrolla a lo largo de la *Filosofía del Derecho*) es el criterio de lo que entre la "infinita riqueza de [...] apariencias" es "verdadero" (*PhR* "Prefacio": 21).

Como subraya Hegel, es importante no perder de vista la primacía del concepto en relación con la experiencia: los argumentos conceptuales por medio de los que se muestran como necesarias diversas concepciones de la libertad práctica proporcionan el criterio de la verdad de las apariencias (*the truth of appearances*). Al mismo tiempo, esos argumentos conceptuales dependen de la consulta de la experiencia, ya que proceden atendiendo —y descubriendo "contradicciones" en— determinadas configuraciones del Derecho que el filósofo sólo puede conocer encontrándolas en el mundo real.

Es hora de examinar más de cerca la afirmación de que el método de la *Filosofía del Derecho* combina una reflexión conceptual (sobre el concepto de libertad práctica) con el "mirar alrededor" en la experiencia real y que el progreso en la primera depende de la segunda. Esto es intentar comprender cómo la "dialéctica" (*PhR* §31A) —el modo en que "el concepto se desarrolla, progresa y produce sus determinaciones de un modo inmanente" (*PhR* §31)— requiere la interacción de ambos momentos.

Una muestra de cómo la argumentación de la *Filosofía del Derecho* depende de la interacción de estos dos momentos puede encontrarse en el tránsito, dentro del Derecho Abstracto, de la propiedad al contrato. También aquí Hegel parte de un argumento conceptual: la idea de propiedad implica el pensamiento de una cosa que ha adquirido un significado en relación con la libertad. Sin embargo, cuando las cosas se implican en la realización de la libertad personal —cuando pasan de ser simplemente cosas a ser propiedades— ya no son meros entes naturales sino depositarios externos, o incorporaciones, de la voluntad de una persona. Pero si esa voluntad existe ahora externamente en las cosas, y estas pertenecen a un mundo público compartido por múltiples sujetos, entonces la voluntad en cuestión existe no sólo para sí misma sino también para otros sujetos. Mi relación con mi propiedad no es simplemente una relación entre mi voluntad y las cosas que poseo, sino también, y más fundamentalmente, una relación con las voluntades de los demás. La primera relación puede ser la posesión o el control físico, pero yo *poseo* algo sólo en la medida en que las cosas que tomo para materializar mi voluntad también son consideradas como tales por las otras voluntades que habitan el mismo mundo que yo. Lo que inicialmente (en la propiedad) parecía ser una relación entre una voluntad y las cosas ahora parece (en el contrato) depender de una relación más fundamental *entre* las voluntades. Yo existo en el mundo como persona —mi libertad personal se realiza— solo en la medida en que mi propiedad es reconocida como tal por los demás.

Aunque este argumento procede independientemente de cualquier experiencia específica con las prácticas de propiedad, el fenómeno que Hegel señala como resultado del argumento —el contrato— no puede deducirse puramente *a priori*. Aquí también Hegel "busca" dentro de las prácticas existentes para encontrar algo que exhiba la estructura entre voluntades que acaba de mostrar como necesaria para que se realice la libertad personal. Para alguien que habita en una sociedad de propietarios, la celebración de contratos es una práctica familiar que exhibe la estructura requerida: en un contrato dos voluntades llegan a un acuer-

do que establece cuál de las partes contratantes es dueña de qué: yo me convierto en dueño de lo que era tuyo, y tú te conviertes en dueño de lo que era mío, y solamente porque hemos acordado ese arreglo. En otras palabras, el contrato es el fenómeno del Derecho Abstracto que hace explícita la verdad que acabamos de aprender sobre la propiedad: que la propiedad de una persona sobre una cosa depende de un acuerdo entre una pluralidad de personas para tratar esa cosa como una extensión de la voluntad de una persona.

Dado que el paso de la propiedad al contrato es interno al Derecho Abstracto y, por tanto, se basa en una única concepción de la libertad práctica (la persona), no puede ilustrar el aspecto más importante de la dialéctica de Hegel, esto es, su paso a concepciones más complejas de la libertad práctica y, por tanto, a nuevos dominios del Derecho, a través de las contradicciones descubiertas en las formas en las que una concepción anterior de la libertad se realiza en las instituciones y prácticas del Derecho. Aquí, también, Hegel proporciona pocas instrucciones explícitas sobre el tipo de contradicción que uno debe esperar encontrar al considerar las configuraciones del Derecho que realizan una concepción particular de la libertad, aunque los estudiosos de la *Ciencia de la Lógica* no se sorprenderán de su observación de que el progreso en la *Filosofía del Derecho* tiene lugar cuando "las formas abstractas [de la libertad práctica] se revelan sin consistencia por sí (*nicht ... für sich bestehend*)" (*PhR* §32Z). Lo que esto significa se dilucida mejor si se observan ejemplos concretos de estos progresos.

En la transición del Derecho Abstracto a la moralidad, el argumento de Hegel adopta la siguiente forma: cuando investigamos lo que se requiere para que la libertad personal se realice sistemáticamente —realizada para todos— descubrimos que la estructura de la voluntad atribuida a las personas es insuficientemente compleja para que éstas se autodeterminen *completamente*, y que si han de serlo, la libertad de la persona debe complementarse con una concepción más compleja de la libertad, la de la subjetividad moral. La necesidad de ir más allá de la libertad personal sale a la luz al considerar la práctica que sigue a la propiedad y al contrato en el Derecho Abstracto, a saber, el castigo (*PhR* §103). El castigo es esencial para el Derecho Abstracto debido a la naturaleza arbitraria de la libertad personal (porque sólo está limitada por el requisito de que las elecciones de uno no socaven su propia personalidad). Esto significa que es una cuestión contingente si mis elecciones respetan la personalidad de los demás. Por lo tanto, para que la libertad personal se haga rea-

lidad de forma universal, los principios del Derecho Abstracto deben codificarse en leyes respaldadas por la amenaza de castigar a quienes los infrinjan.

La necesidad de ir más allá de la persona para llegar a una concepción más compleja de la libertad se demuestra al considerar cómo el castigo puede ser coherente con la libertad de los castigados, o, más generalmente, cómo la restricción de las leyes que amenazan con el castigo puede ser coherente con la libertad de las personas sometidas a ellas. Esto sólo es posible, según Hegel, si las voluntades "particulares" y "universales" se unen en una sola voluntad: el castigo revela la exigencia de "una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal" (*PhR* §103). La idea aquí es que, en un mundo social en el que la libertad personal se realiza para todos, las voluntades de las personas deben estar limitadas por principios que, mientras las personas carezcan de una voluntad más compleja, deben aparecer ante ellas como externas. Cuando se me exige que restrinja mis elecciones para no violar la personalidad de otros —o, si he fallado en eso, cuando soy castigado por la ley— sigo siendo libre sólo a condición de que también posea una voluntad "universal" (que suscriba los principios generales del Derecho Abstracto). En ese caso reconozco los principios que constriñen mis acciones, o las leyes que me castigan, como "míos" y puedo considerar la constricción por ellos como autocontención, es decir, como autodeterminación de acuerdo con principios que provienen de mí en el sentido de que tengo "percepción" de su validez (*PhR* §132A). Esto, de manera muy general, corresponde a la estructura internamente dividida de la voluntad autolegisladora de un sujeto moral: tal sujeto tiene deseos particulares que pueden o no concordar con las exigencias de la razón, pero también reconoce la autoridad de los principios que juzgan esos deseos, lo que significa que puede considerar sus acciones morales como "propias" —como autodeterminadas—, incluso cuando sus deseos particulares son anulados por la razón universal.[13] La pretensión aquí —que articula el sentido en el que la libertad práctica concebida meramente como persona no se sostiene por sí misma— no es que una sociedad formada por individuos que sólo fueran personas y no también sujetos morales sea una imposibilidad conceptual o práctica, sino que tales seres no podrían habitar un mundo en el que se realizara la libertad personal y,

[13] Este argumento sólo establece la necesidad de una voluntad que posea la estructura general de la subjetividad moral. Él no deduce todas las características que Hegel atribuye finalmente al sujeto moral, por ejemplo, su vinculación a los principios del bien, que incluyen, pero también van más allá, de lo que se requiere para realizar la condición de persona.

al mismo tiempo, gozar de *plena* autodeterminación (porque sus acciones estarían limitadas por principios que no serían "suyos") (*PhR* §33Z).

¿Cuáles son, brevemente, las deficiencias de la libertad moral que hacen necesario el paso a la eticidad y a su concepción distintiva de la libertad, la libertad social? Al igual que en el caso de la libertad personal, la deficiencia de la libertad moral sale a la luz al contemplar las condiciones de su realización, y, también aquí, el carácter general de esa deficiencia reside en su incapacidad para ser plenamente autónoma: "lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento" (*PhR* §141Z). El carácter no-autónomo de la libertad moral tiene dos aspectos. En primer lugar, la realización de la libertad moral depende de algo fuera de la voluntad del individuo en el sentido de que, para convertirse en un sujeto moral (así como convertirse en una persona) se requiere una formación o *Bildung*, que sólo puede lograrse dentro de las instituciones sociales de los tipos apropiados: los sujetos morales deben ser socializados para ser capaces de considerar sus acciones como limitadas por principios normativos, para reflexionar sobre los principios que deben guiar sus acciones y para actuar según los principios que reconocen como buenos. En segundo lugar, los sujetos morales no alcanzan la autodeterminación completa en el sentido de que, considerados por sí mismos —aparte de los roles en los que han sido socializados para ocupar en las instituciones básicas de la sociedad—, carecen de los recursos necesarios para dar un contenido no-arbitrario al concepto del bien que consideran moralmente autorizado. Aunque los sujetos morales socialmente desvinculados pueden desear sinceramente realizar el bien, sin una visión concreta de los proyectos y formas de vida que mejor promuevan el bien de todos, no pueden saber qué acciones específicas les exige su lealtad al bien. En palabras de Hegel, la subjetividad moral es abstracta, vacía y formal (*PhR* §§134-137: 141); esta no satisface los criterios de una voluntad plenamente autodeterminada porque no puede por sí misma dar suficiente determinación a su propio concepto rector.

El pensamiento que conduce a la concepción final de la libertad de la *Filosofía del Derecho* —la libertad social— es que la solución a ambos problemas reside en una concepción de instituciones sociales buenas (o racionales). Así, las instituciones sociales racionales tienen la doble tarea de socializar a sus miembros en seres que poseen las capacidades subjetivas necesarias para ser personas y sujetos morales y de proporcionar un marco social que dé definición a los proyectos particulares que impregnan sus vidas individuales con propósito y proporcionan un contenido de-

terminado para su comprensión del bien. Cada una de estas tareas apunta a que la realización sistemática de la libertad personal y moral depende de las instituciones sociales racionales. Sin embargo, el hecho de que tales instituciones aseguren las condiciones necesarias para la realización de la libertad personal y moral no debe llevarnos a pensar que la teoría de Hegel valora la pertenencia social por razones puramente instrumentales (meramente como un medio para realizar las dos primeras formas de libertad práctica). Por el contrario, si los problemas planteados por esas formas de libertad han de ser resueltos de manera que permanezcan fieles al ideal de la autodeterminación completa, esa solución debe dar lugar a una concepción nueva y más sustantiva de la voluntad autodeterminante, que encuentra su expresión en la idea de libertad social. En otras palabras, los medios por los que el orden social racional asegura las condiciones de la libertad personal y moral deben realizar ellos mismos un tipo de libertad; más que ser simplemente un medio para la realización de la libertad, deben ser también una instancia de la misma.

Al reunir los diversos requisitos que debe cumplir la libertad social se obtiene una exposición de sus características esenciales: además de asegurar las condiciones necesarias de la libertad personal y moral, la libertad social incorporará la autodeterminación en dos sentidos. El primero de ellos se refiere a las voluntades de los miembros individuales de la sociedad. Dichos individuos serán autodeterminados en el sentido de que, dado que sus concepciones de sí mismos están vinculadas a los roles sociales que ocupan, su participación en las instituciones de la eticidad no sólo será voluntaria, sino también una actividad a través de la cual constituyen —dándoles existencia real— sus propias identidades.

El segundo sentido de la autodeterminación —el menos evidente intuitivamente pero más distintivamente aspecto hegeliano del tratamiento de la libertad en la *Filosofía del Derecho*— se basa en el siguiente pensamiento: para que la autodeterminación se realice plenamente asegurando las condiciones de las dos primeras formas de libertad práctica, no basta con que los individuos que componen el orden social tengan voluntades autodeterminadas, sino que es necesario que el orden social en su conjunto, considerado como un sistema vivo y autorreproductor, incorpore las características que definen una voluntad plenamente autodeterminada, más plenamente autosuficiente de lo que podría ser cualquier voluntad individual por sí sola. En esta concepción, las acciones de los individuos socialmente libres cuentan como "propias" en dos aspectos: su participación social fluye y da expresión a sus propias

identidades conscientemente adoptadas, y, al actuar de acuerdo con esas identidades, producen realmente la totalidad de las condiciones sociales que hacen posible su propia libertad (personal y moral), así como la autodeterminación (o autosuficiencia) de su orden social.

Por último, volvamos a la idea de que la comprensión filosófica da una forma racional a un contenido ya existente que, antes de dicha comprensión, es meramente racional de forma implícita. Como se ha sugerido, esto implica llegar a ver una colección aparentemente sin patrón de instituciones y prácticas existentes como sistemáticamente ordenadas de acuerdo con el concepto de libertad práctica y los requisitos de su realización. En otras palabras, la filosofía hace explícito el inicialmente oculto carácter sistemático de nuestras prácticas del Derecho al considerarlas a través de la única lente del concepto de libertad práctica. La tarea de la filosofía es dar forma a lo que de otro modo parece sin forma, pero su forma no es una imposición de la forma a un contenido externo. Podemos dar sentido a esta pretensión remitiéndonos de nuevo a la explicación del Derecho Abstracto, porque esta explicación revela la racionalidad de los derechos de propiedad mostrando que nuestras prácticas existentes son esencialmente —aunque no en todos los detalles— formas en las que el mundo social materializa la libertad práctica de un tipo específico. Considerar los esquemas existentes de derechos individuales de esta manera es un acto de *interpretación*; es decir, toma esos esquemas para apuntar a algo —o para tener un punto— y luego hace ese punto explícito articulando la concepción de la libertad que mejor da sentido y unifica los diversos tipos de derechos reconocidos en las sociedades modernas. Este punto permite ver cómo la comprensión filosófica sistematiza (y legitima) las prácticas existentes del Derecho sin imponerles una forma desde fuera. Con respecto a lo que podrían parecer simplemente diferentes tipos de derechos individuales —la propiedad en sentido estricto, el cuerpo y la vida, la libertad de actuar de diversas maneras sin que los demás lo impidan—, la filosofía demuestra que ellos tienen su sentido en sus relaciones con una única concepción de la libertad. A medida que avanzamos de un ámbito del Derecho a otro, aprehendemos relaciones sistemáticas de un tipo similar entre las prácticas sociales —sobre todo, la vida familiar, la vida económica y la vida de los ciudadanos— que parecen ser incluso más diversas que los tipos de derechos individuales en cuestión en el primero de esos ámbitos.

La sistematicidad que la comprensión racional revela entre los dominios del Derecho es de dos tipos principales: uno se refiere a las conexiones sistemáticas entre las concepciones de la libertad que subyacen a cada dominio respectivamente; el otro consiste en las conexiones sistemáticas entre las formas en que las instituciones realizan esas concepciones. La primera forma de sistematicidad queda demostrada por el argumento conceptual de la *Filosofía del Derecho*, en su necesaria progresión desde la libertad de la persona a la de la subjetividad moral hasta la de la pertenencia social. La segunda se revela al mostrar cómo las instituciones y las prácticas del Derecho que se hacen necesarias por las concepciones específicas de la libertad están constituidas, aproximadamente en la forma en que ya las conocemos, para contribuir también a la realización de la libertad en las formas que subyacen no solo en su propio ámbito sino también en los demás ámbitos del Derecho. Parte de lo que es para la filosofía dar una forma racional a "lo que es", entonces, es mostrar cómo instancias específicas del Derecho, aunque fundadas principalmente en una concepción de la libertad, también cooperan con otras instancias en la realización de las formas de libertad distintivas de sus dominios. Una versión de este segundo tipo de sistematicidad puede encontrarse en las formas en que las instituciones de la eticidad realizan no solo la libertad social, sino también las libertades de la persona y la subjetividad moral (la participación en la familia, por ejemplo, es una forma de realizar la libertad social, pero, en su forma plenamente racional, también promueve la persona y la subjetividad moral de los miembros de la familia). Otra versión del segundo tipo de sistematicidad se sitúa en las formas en que los objetivos que los individuos persiguen en una institución de la eticidad convergen con los objetivos que persiguen en las demás instituciones (en su actividad productiva en la sociedad civil, por ejemplo, los hombres persiguen sus fines particulares, pero también cumplen con sus deberes como padres en la medida en que su trabajo satisface las necesidades de sus respectivas familias). Al demostrar cómo las instituciones del Derecho realizan sistemáticamente el concepto de libertad en estos sentidos (y en otros discutidos en este trabajo), Hegel considera que ha demostrado que el Estado —el orden social moderno que incorpora el Derecho Abstracto, la moral y las instituciones de la eticidad— es "una entidad intrínsecamente racional" (*PhR* "Prefacio": 21).

Bibliografía

De Zan, J. (2009). "Para leer la Filosofía del Derecho de Hegel" en *Tópicos*, 18. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28815533003.

Goodfield, E. L. (2014). *Hegel and the Metaphysical Frontiers of Political Theory*. Routledge. Londres.

James, D. (2013). *Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence, and Necessity*. Cambridge University Press. Cambridge.

Neuhouser, F. (2000). *Actualizing Freedom: Foundations of Hegel's Social Theory*. Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

Patten, A. (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford University Press. Oxford.

Pippin, R. (1981). "Hegel's Political Argument and the Role of Verwirklichung" en *Political Theory* 9, pp. 509-532.

___ (1997). "Hegel, Freedom, the Will" en L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 31-54. Berlín

Westphal, K. (1993). "The Basic Context and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*" en F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, pp. 234-269. Cambridge.

Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press. Cambridge.

El sujeto moral

Gabriel Amengual
Universidad de las Islas Baleares

La teoría del sujeto moral en la filosofía del Derecho de Hegel ofrece un primer interés por ser una cuestión de tal manera discutida, que algunos simplemente afirman que en dicha filosofía el sujeto moral y en su sentido estricto de consciencia moral es simplemente anulado. Junto a esta opinión están las que, de modo semejante, afirman que en la filosofía práctica de Hegel no hay propiamente una moral o incluso que esta es imposible, incompatible con su planteamiento. Aquí no vamos a entrar en tales discusiones, sino que nos centraremos en la exposición del sujeto moral.[1]

El sujeto moral es el titular de la moralidad, la segunda parte de la *Filosofía del Derecho* (*RPhil*)[2] de Hegel. A pesar de ser la parte más breve, no es la más sencilla. La complejidad le viene de la pluralidad de cuestiones que se entrelazan: teoría del sujeto, teoría de la acción, la voluntad natural y el bienestar en moral, el bien y el deber, el Derecho de la voluntad subjetiva y la relación de esta con la eticidad o el Estado, etcétera. En esta parte de la *RPhil* se pueden encontrar elementos valiosos para una teoría de la subjetividad en Hegel y de la moral en general. En tales aspectos se va a centrar esta exposición. La primera cuestión será la constitución del sujeto moral (1); su despliegue se va a exponer siguiendo los derechos que Hegel le atribuye, en el bien entendido de que los derechos son existencias de la libertad, aunque

[1] Estascuestiones y las que se van a tratar aquí han sido objeto de un estudio más amplio y detallado en Amengual, 2001.

[2] Dada la cantidad de referencias a Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, se cita con *RPhil* § y el número del parágrafo, indicando cuando se trate de una nota (*Anmerkung*).

se desarrollen en la moralidad: los derechos del sujeto respecto de la acción (2), el Derecho al bienestar (3), el Derecho de la voluntad subjetiva (4).

La constitución del sujeto moral

La constitución del sujeto viene descrita en el *RPhil* § 104, en el que se expone el paso de "el Derecho Abstracto" a "la Moralidad". "El Derecho Abstracto" ha culminado en el delito y el intento de compensarlo, intento que, de entrada, —con el planteamiento propio de dicho Derecho, que trata de relaciones entre particulares— difícilmente logra ir más allá de la venganza, como respuesta entre particulares, aunque, más que una superación del delito, lo que logra es su perpetuación. La venganza "es justa según su contenido en la medida en que es una retribución. Pero según la forma es la acción de una voluntad subjetiva [...], cuya justicia es contingente" (*RPhil* § 102). Por ello ahí aparece, pues, "la exigencia de una voluntad que en cuanto voluntad subjetiva particular quiera lo universal como tal" (*RPhil* § 103). Esta exigencia se cumple en el sujeto moral.[3]

¿Cómo se puede cumplir esta exigencia? El delito y la venganza ponen de manifiesto "una diferenciación entre la voluntad universal en sí (*an sich*) y la voluntad individual" (*RPhil* § 104). Recordemos que este doble aspecto es lo que define la persona: universalidad, que es simple relación consigo en su individualidad (*RPhil* § 35); la persona lleva en sí la doble dimensión universal y particular. El concepto de persona en el fondo es un juicio que afirma que este particular tiene dimensión universal, es sujeto de derechos y deberes universales. Pero la relación de las dos dimensiones es exterior y en sí, pero no todavía para sí. Es un centro de imputación de derechos y deberes universales, pero no todavía autoconsciencia de su propia universalidad; la universalidad no se ha convertido todavía en el objeto propio de la voluntad subjetiva. La interiorización de esta relación es la transformación de la persona en sujeto moral, la constitución del sujeto moral.

Tornando a la terminología del *RPhil* § 104, de la descripción del tránsito del Derecho a la moralidad, "la voluntad que es en sí (*an sich*)" supera "la contraposi-

[3] En la *Enciclopedia*, Hegel deducirá al juez como voluntad particular que quiere lo universal; en cambio, en la *RPhil* es el sujeto moral. Veáse Hegel, 1969, § 501.

ción" entre la voluntad universal en sí (*an sich*) y la voluntad individual y con ello llega "a ser para sí y efectivamente real" (*RPhil* § 104). La superación de la contraposición se realiza en dos pasos. El primero es presentado como la negación de la negación; en efecto, la persona tenía una existencia en sí e inmediata, que da lugar a "la oposición de la voluntad universal en sí (*an sich*) y de la voluntad individual que existe para sí" (*RPhil* § 104). La negación consistía en esta misma oposición, que niega la pertenencia de una dimensión a la otra o incluso una negación real, como es el caso del delito. El sujeto moral viene a negar dicha oposición, uniendo en sí las dos dimensiones, gracias a la negación de la negación, que hace que la voluntad sea libre no solo en sí, sino también para sí.

Otra figura argumentativa para explicar esta unión de universalidad y particularidad consiste en afirmar que "la misma voluntad tiene así desde ahora por objeto su personalidad" (*RPhil* § 104), lo cual significa que el sujeto particular tiene como objeto de su voluntad la universalidad de la personalidad. Dicho en términos kantianos la voluntad particular quiere la ley moral universal. Así, pues, por la reflexión de la persona, esta se da como objeto de su voluntad la universalidad de su propio ser, convirtiéndose en sujeto moral. Así expresamente lo explica en *RPhil* § 105, hablando de "reflexión de la voluntad en sí misma". La moralidad "es el punto de vista de la voluntad en la medida en que esta no es meramente en sí, sino infinita para sí", es la voluntad refleja que se propone como objeto la universalidad. Esta reflexión y las determinidades en ella implicadas "determinan la persona convirtiéndola en sujeto" (*RPhil* § 105).

A partir de este pórtico se puede leer toda la segunda parte de la *RPhil*, "La moralidad", como un tratado del sujeto moral, y quizás de ahí proviene la complejidad de esta parte, que es a la vez una teoría de la acción, pues se trata de un sujeto agente, del fin de la acción —el bienestar—, de la voluntad subjetiva natural que ha de encontrar su satisfacción en la acción, bienestar que ha de incluir el de otros y el de todos; alcanzada esta universalidad del bienestar nos lleva al bien y con él al tratado moral por excelencia, que es el tercer apartado de "La moralidad".

"La moralidad" es el tratado del Derecho de la voluntad subjetiva, es decir, la existencia o la realización de la libertad de la voluntad subjetiva. La teoría del sujeto moral se va desplegando con la exposición de sus derechos. Según los términos de Hegel cabe enumerar el "Derecho del saber" (*RPhil* § 117), el "Derecho de la intención" y el "Derecho de la objetividad" (*RPhil* § 120), "el Derecho del sujeto a encon-

trar en la acción su satisfacción" (*RPhil* § 122), "el Derecho de la voluntad subjetiva" (*RPhil* § 132), la conciencia moral como "el Derecho supremo" (*RPhil* § 132, nota).

Los derechos del sujeto respecto de la acción

La moralidad trata del sujeto como agente. Por ello lo primero a dilucidar es qué se entiende por acción y, más en concreto, qué implicación tiene el sujeto en su acción, pues a partir de ahí se podrá medir la responsabilidad del agente.[4] A ello responde la distinción entre hecho (*Tat*) y acción (*Handlung*). Hecho designa el todo de un fin realizado y sus consecuencias empíricas. Acción, en cambio, designa solamente lo contenido en el propósito del agente. Si "La moralidad" es la exposición del Derecho del sujeto, entonces es claro que en moral se consideran las acciones, no los hechos, que pueden ser impersonales, como acontecimientos casuales o sucesos físicos o determinados por dichos factores. Con ello la moral se distingue de la "autoconciencia heroica" (*RPhil* § 118, nota), que no hace dicha distinción, por lo cual carga al héroe con la responsabilidad de todo lo sucedido.

Según sea la universalidad de la acción en cuestión, Hegel distingue dos derechos, que se complementan, a saber, el "Derecho del saber" (*RPhil* § 117) y el "Derecho de la intención" (*RPhil* § 120) y, junto a este último, el "Derecho de la objetividad de la acción" (*RPhil* § 120).

El "Derecho del saber" (*RPhil* § 117)

Este Derecho responde a la cuestión por la responsabilidad de la acción. En efecto, una pregunta básica es cómo se mide la responsabilidad del sujeto moral. El primer punto de vista consiste en considerar al agente. "La voluntad tiene responsabilidad en ello [en el hecho, G.A.] en la medida en que en la existencia concreta modificada está el predicado abstracto de lo mío" (*RPhil* § 115), esto es, en la medida en que el sujeto está implicado en el proceso y su resultado, el hecho, de tal manera que lo pueda considerar como suyo. La condición para considerar como suyo el suceso o

[4] Sobre la teoría de la acción hegeliana, veáse Quante, 1993; Amengual, 2001: 190-224.

el resultado del proceso de transformación es el saber acerca de la acción y de sus circunstancias. Por ello lo que mide la responsabilidad del sujeto agente moral es "el Derecho del saber", que consiste en "reconocer en su hecho, como acción suya, y tener acerca de ella responsabilidad, sólo aquello que ella sabe que por sus presupuestos estaba en su propósito" (*RPhil* § 117).

En términos generales se puede constatar aquí la concepción básica moderna del sujeto, desde el cogito cartesiano hasta el Yo kantiano que "debe poder acompañar todas mis representaciones" (*KrV* B 132) y toda mi acción. En este caso el sujeto se presenta como siendo-ahí, en la cosa, en la acción, siendo el que la constituye como tal.

El segundo punto de vista consiste en considerar la acción dentro de su campo, en su existencia exterior y valorar las consecuencias. Cabe distinguir dos clases de consecuencias:

1) Aquellas que se desprenden del fin propio de la acción, como lo que pertenece a la acción, pues manifiestan la naturaleza misma de la acción y no son otra cosa que la acción misma; no pueden separarse de ella. Estas consecuencias deben ser sabidas y de ellas el agente tiene la responsabilidad.

2) Aquellas que son fruto de la exterioridad en la que se mueve la acción, fuerzas exteriores que la pueden unir a algo diferente provocando efectos imprevistos. Aquí de nuevo se hace valer el principio del "Derecho de la voluntad" de ser responsable solo de las primeras, porque es lo único que estaba en su propósito (*RPhil* § 118 y nota).

El Derecho del saber o de la voluntad (*RPhil* §§ 117, 118) no hace más que acotar el concepto de acción, situándolo en una perspectiva moral, interesada en determinar la responsabilidad de la voluntad.

El "Derecho de la intención" (*RPhil* § 120)

La consideración de la acción en su existencia exterior ofrece una visión más amplia de la acción, sin por ello desligarla del agente. Su existencia exterior es el contexto de su despliegue, que a la vez pone de manifiesto que el agente no tiene solamente un propósito para una acción aislada, sino que obra con intención, es decir, la acción se inscribe dentro de un plan, que puede ser un plan de vida. Aquí se apunta a que

el agente, además de perseguir el fin de la acción, tiene fines más amplios o de largo alcance, como puede ser la búsqueda de la felicidad. La intención muestra el lado esencialmente universal de la acción, se trata de una acción dentro de un contexto en el que la acción se encuentra en conexión con otras, y en el que el agente se muestra como sujeto pensante (*RPhil* § 119).

De la acción en su existencia exterior vale el "Derecho de la intención", esto es, que la acción sea sabida por el agente pensante, de modo que este Derecho va unido al "Derecho de la objetividad de la acción", es decir, que la acción sea "sabida y querida por el sujeto en cuanto este es un ser pensante" (*RPhil* § 120).[5] Si al definir la acción se decía que de ella la voluntad "tiene responsabilidad [...] en la medida en que [lleve...] el predicado abstracto de lo mío" (*RPhil* § 115), ahora se concreta qué significa lo mío: a saber que sea sabido y querido por el sujeto en tanto que ser pensante.

El Derecho al bienestar

Con la intención alcanzamos la dimensión universal de la acción. Ahora bien, la cualidad universal de la acción es un contenido múltiple, perseguido por un sujeto particular, de modo que el fin tiene siempre su propio contenido particular, que es el motivo del agente, el alma determinante de la acción. "El hecho de que este momento de la particularidad del agente está contenido y se ejecuta en la acción constituye la libertad subjetiva en su determinación concreta, el Derecho del sujeto de encontrar en la acción su satisfacción" (*RPhil* § 121). Aquí se añade una determinación más al "predicado de lo mío", no solo saber y querer, sino también encontrar satisfacción, estar interesado en la acción.

Esta distinción entre dimensión universal de la acción y contenido particular recuerda la distinción clásica entre *finis operis* y *finis operantis*: el fin objetivo de la acción en ella misma, es decir, la cualidad universal de la acción, y el fin que por su parte persigue el agente, que es su contenido particular; ambos fines pueden coincidir o no; en todo caso, el agente puede añadir connotaciones propias a la acción, connotaciones que son los intereses del agente. Aquí Hegel pone las

[5] Aquí el "Derecho de la objetividad de la acción" se refiere a lo que la acción es en sí; más adelante se vuelve sobre este Derecho, pero considerado en la objetividad exterior, es decir, la acción dentro de una determinada eticidad establecida (*RPhil* § 132 y nota).

bases para justificar el fin particular del agente como realización de su libertad subjetiva, de su Derecho.

Con ello llegamos al fin y contenido de la acción. En "el Derecho del sujeto de encontrar en la acción su satisfacción" (*RPhil* § 121) se pueden distinguir dos aspectos: el formal y el material o de contenido. El formal dice referencia a la acción en ella misma, como proceso de intervención o de transformación de algo. La acción también en su aspecto formal, es decir en su ejecución, ha de proporcionar satisfacción al sujeto agente. Ahí nos encontramos con un Derecho que significa que el agente (que también ha de poder aplicarse al trabajador en general) ha de poder trabajar de modo que pueda encontrar satisfacción en la acción o trabajo. Con ello nos encontraríamos con el primer Derecho laboral, formulado por Hegel. Lo cual tiene una doble vertiente: 1) que la acción misma proporcione satisfacción al que la realiza, y 2) que las condiciones del obrar o trabajar sean adecuadas e idóneas, de modo que se pueda trabajar de manera digna, satisfactoria, lo más cercana posible a lo agradable, por lo menos en su conjunto. Ciertamente Hegel no está pensando en derechos laborales, sino en principios morales, pero en este caso se trata de un principio moral que puede tener su aplicación al mundo social y laboral.

Para determinar el contenido de la acción, Hegel vuelve a la distinción entre el aspecto formal y el material. El aspecto formal se refiere a "la actividad formal misma" pero no en tanto que ejecución (como fue en el aspecto anterior), sino "que el sujeto esté con su actividad en aquello que él debe considerar y promover como bien suyo, pues los hombres quieren actuar para aquello por lo que se interesan o deben interesarse como siendo suyo" (*RPhil* § 123). Esta nueva consideración del aspecto formal versa sobre el fin de la acción, no sobre su proceso de ejecución. El aspecto material o de contenido propiamente dicho, en esta consideración puramente moral, es decir, "todavía abstracta y formal" no tiene más referencia que "su existencia concreta subjetiva y natural, sus necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etcétera" (*RPhil* § 123). A partir de ahí se formula en qué consiste el bienestar: "la satisfacción de este contenido es el bienestar o la felicidad en sus determinaciones particulares y en lo universal: los fines de la finitud en general" (*RPhil* § 123).

El Derecho a encontrar satisfacción en la acción es a la vez una afirmación del individuo, del "valor infinito" del individuo (Hegel, 1969, § 482, nota), valor expresado y elevado a principio por el cristianismo y que abre la modernidad, puesto que

"el Derecho de la particularidad del individuo" constituye "el punto central y de inflexión entre la antigüedad y los tiempos modernos" (*RPhil* § 124, nota). Pero en la misma "Moralidad" (aunque el tema se va a desarrollar en "La sociedad civil"), la búsqueda del propio bienestar ya pone al sujeto en la dinámica de que el propio incluye "el bienestar también de los otros", y, en definitiva "el bienestar de todos" (*RPhil* § 125). De esta manera ya emerge la unión constitutiva del sujeto con los demás y, por tanto, la búsqueda del propio bienestar con la solidaridad con los otros.

Lo extraordinario de este planteamiento es la valoración positiva de los intereses, de la voluntad natural con sus necesidades e inclinaciones; es como si la moral se construyera desde la particularidad y la naturalidad, casi cabría decir desde el egoísmo. Incluso Hegel afirma que los contenidos naturales de la voluntad son "en sí racionales" (*RPhil* § 11, nota). La contraposición con Kant no puede ser más clara y total. Y sin embargo, tampoco es totalmente verdadera la contraposición; lo que sucede es que Hegel toma este punto de partida natural y particular, pero la misma reflexión sobre él hará que se deba abrir a la universalidad. Ciertamente el enfoque es diferente: para Hegel hay continuidad entre naturaleza y razón o libertad, y entre particularidad y universalidad, y no sólo contraposición como en Kant.

¿Cómo se realiza la apertura de la particularidad a la universalidad? El primer quiebre de la particularidad viene dado por el hecho de que el contenido de la voluntad natural no se ofrece imperiosamente desde sí mismo, sino que se da un proceso de reflexión que lleva a cabo la voluntad misma.[6] Es la voluntad la que quiere y obra, aunque el contenido tenga procedencia natural. Por tanto el contenido natural "no es aquí tal como es inmediatamente, sino que este contenido, como perteneciente a la voluntad reflejada en sí misma, es elevado al rango de un fin universal, el del bienestar o de la felicidad" (*RPhil* § 123, nota).

La reflexión de la voluntad tiene dos efectos. Primero, la selección de lo que la voluntad natural ofrece, selección de los deseos a satisfacer, para armonizarlos e integrarlos en su plan de vida, es decir, personalizarlos según su propio carácter, situación, planes… (*RPhil* § 12). El segundo efecto consiste en armonizarlos con el exterior, es decir, con lo universal y objetivo. "Lo subjetivo [y] particular del bienestar está a la vez, en cuanto algo reflejado en sí e infinito, en relación con lo universal, la voluntad que es en sí" (*RPhil* § 125). Ello conlleva que el bienestar propio sea

6 Sobre el carácter natural y a la vez reflexivo de esta voluntad, veáse Amengual, 2001: 234-240.

"el bienestar también de los otros, en definición completa, pero totalmente vacía, el bienestar de todos" (*RPhil* § 125). Esta misma universalidad del bienestar que apunta ya en la misma consideración del bienestar particular, así como la universalidad de la propia voluntad, apuntan a un concepto superior: el bien (*RPhil* § 128), en el que encuentran su fundamento, porque "el bien es la idea como unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular" (*RPhil* § 129).

El Derecho de la voluntad subjetiva (*RPhil* § 132)

Esta es una de las cuestiones más discutidas de la filosofía práctica hegeliana. Repetidamente se ha lanzado el reproche de que la filosofía del Espíritu objetivo viene a ser una negación de la subjetividad y de la individualidad, por lo menos en última instancia, de la misma manera y por la misma razón que la filosofía del Espíritu objetivo (la *Filosofía del Derecho*) en última instancia es una teoría del Estado, el cual no puede reconocer la subjetividad de los particulares: "El Estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir como saber subjetivo, del mismo modo como en la ciencia no tiene validez la opinión subjetiva" (*RPhil* § 137, nota).[7] Dicha crítica ha alcanzado su máxima expresión reciente en Tugendhat, según el cual Hegel ahí alcanzaría "la cúspide insuperable" "de la perversión no sólo conceptual sino también moral" (Tugendhat, 1978: 349). Ernst Tugendhat basa su demoledora crítica a Hegel sobre la presunta posición, según la cual:

> la posibilidad de una actitud autoresponsable y crítica respecto de la comunidad del Estado, no es admitida por Hegel; antes bien, sus palabras son que las leyes vigentes tienen una autoridad absoluta; lo que el individuo debe hacer está fijado por la comunidad; la propia conciencia moral del individuo tiene que desaparecer y el lugar de la reflexión queda ocupado por la confianza (Tugendhat, 1978: 349. Al respecto, veáse Siep, 1981; Conill, 1985).

[7] En el mismo sentido, *RPhil* § 152. Aunque también se dan lugares en los que Hegel presenta al Estado como defensor y garante de la libertad subjetiva, puesto que "tiene que hacer valer a la inversa el Derecho formal de la autoconciencia a una visión propia, a la convicción y, en general, al pensar de lo que debe valer como verdad objetiva" (*RPhil* § 270, nota: 427). Sobre esta nota, veáse Amengual, 2021b.

Este reproche entronca con otro similar de estatalismo-nacionalismo-prusianismo y el "conservadurismo político de la filosofía práctica de Hegel" (Schnädelbach, 2000: 332), que son lo que invalida la conciencia moral del individuo. Estos reproches recuerdan el panfleto de Karl Popper, en el que, después de la II Guerra Mundial, se debían encontrar las raíces del mal en la política, que el autor localiza en Platón y Hegel (Popper, 1981: 221-228); Popper centra la crítica a Hegel en su filosofía política, esto es, en la sumisión al Estado prusiano, o sea, en su estatalismo y prusianismo.[8] El origen o el comienzo de esta crítica seguramente se halla en Rudolf Haym (1857), quizás el primero en formularla con la etiqueta de "afirmación científica del espíritu de la restauración prusiana" (Haym, 1962: 359). Estas críticas nos urgen a leer atentamente y a ponderar más las razones.

En el tercer capítulo de "La moralidad", "El bien y la conciencia", Hegel expone de nuevo el Derecho de la voluntad subjetiva, ya expuesto en sus líneas generales (Veáse *RPhil* §§ 115, 117, 120) y considerado anteriormente. Así lo formula ahora: "El Derecho de la voluntad subjetiva consiste en que lo que ésta debe reconocer como válido sea considerado por él como bueno y en que una acción [...] sea atribuida como lícita o ilícita, buena o mala, legal o ilegal, según el conocimiento del valor que la acción tiene en esta objetividad [externa]" (*RPhil* § 132). Es el "Derecho de apreciación respecto de la acción" que es distinto del "Derecho de apreciación de lo bueno" (*RPhil* § 132, nota). Así se reafirma el Derecho del saber (*RPhil* § 117) como primer Derecho de la voluntad subjetiva. De hecho así lo explica Hegel: "El Derecho de no reconocer nada que yo no entienda ser racional es el Derecho supremo del sujeto" (*RPhil* § 132, nota). A ello añade una aclaración, a saber, que es un Derecho "formal por su determinación subjetiva" de modo que "el Derecho de lo racional en cuanto lo objetivo en el sujeto permanece, en cambio, firme" (*RPhil* § 132, nota).

Aquí tenemos expuestos los dos extremos de la tensión: el Derecho de la voluntad subjetiva y "el Derecho de la objetividad" (RPhil § 132, nota). El Derecho de la objetividad obliga a que la acción sea también "reconocida" como buena en el "mundo real", que sea "adecuada a lo que tiene validez en ese mundo". Esta exigen-

[8] Otro que resucita viejos mitos y leyendas es Althaus, 1992, que califica a Hegel como "el filósofo del Estado prusiano" (328), y "hombre de la Restauración, monárquico de estricta observancia" (580). Para el estudio de estos y otros tópicos semejantes veáse Stewart, 1996, que ofrece una recopilación de estudios sobre los mitos y leyendas que han circulado sobre Hegel: lo real es lo racional, el prusianismo, el totalitarismo, el nacionalismo, el belicismo, el fin de la historia, la divinidad del Estado, las tesis-antítesis-síntesis, etcétera.

cia deriva de la noción misma de acción, a saber, por ser una alteración introducida en el mundo real "debe someterse a sus leyes y reconocer el Derecho de la objetividad" (*RPhil* § 132 nota).

Estos dos extremos —el "Derecho supremo del sujeto" y el "Derecho de la objetividad" (RPhil § 132, nota)— indican el punto en el que cabe situar el problema clave en la comprensión de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, siendo de hecho la piedra de tropiezo o de apoyo (según se miren) para las críticas. No hay duda que ambos derechos, de entrada, se encuentran frente a frente, de modo que para las críticas la afirmación de uno significa la negación del otro. Sin embargo, ambos derechos no se relacionan únicamente como enfrentados, sino también como mediados: uno es por medio del otro. En efecto, el Derecho de la objetividad es el "Derecho de lo racional" (*RPhil* § 132, nota) y, por tanto, no es algo ajeno o extraño al sujeto, sino la objetivación de sí mismo como razón autoconsciente; lo objetivo es la "existencia de la libertad" determinada para el bien y a la vez el sujeto se debe a dicha objetividad, porque forma parte de su estructura como ser racional y la base para la realización de sus derechos en la esfera exterior (Jaeschke, 2014: 156-157).

Dentro de esta objetividad el Estado juega su papel, más bien la personifica. Por ello no atiende a razones subjetivas, al saber de la voluntad subjetiva; "la imputación judicial no tiene por qué quedarse en lo que uno estima conforme a su razón o no"; ello significa que aquí no vale el Derecho de apreciación, a no ser que se entienda como apreciación de lo legal e ilegal. Pero el Estado no solo es el medio objetivo en el cual se realizan las acciones, sino que, como "la realidad de la idea ética" (*RPhil* § 257), es el representante de la eticidad, es un principio normativo, por lo que "el Estado despoja al Derecho de apreciación de su aspecto formal y de la contingencia del sujeto" (*RPhil* § 132, nota). El Estado es la objetividad con la que tiene que confrontarse y adecuarse la voluntad subjetiva. Es más, "no es posible ninguna doctrina inmanente del deber" (*RPhil* § 135, nota) sin referencias exteriores, al medio en que se obra.

¿Significa esto que el Estado anula la conciencia moral? A pesar de los matices introducidos, Hegel sigue afirmando que "la conciencia moral expresa la justificación absoluta de la autoconciencia subjetiva, es decir, la de saber en sí y desde sí misma lo que es Derecho y deber y no reconocer nada que no sea lo que ella sabe ser el bien" (*RPhil* § 137, nota). En la conciencia moral, como en general en la conciencia, se da una unidad de sujeto y objeto, del en sí y el para sí. Hegel mismo la ha

definido como "la disposición [*Gesinnung*] a querer lo que es bueno en y para sí" (*RPhil* § 137). Por ello "la conciencia moral, en cuanto unidad del saber subjetivo y de lo que es en sí y para sí, es un santuario contra el que sería un sacrilegio atentar" (*RPhil* § 137, nota). La conciencia moral no es anulada, sino que se le reconocen los límites dados por su propio ser. Ella misma, por su propia naturaleza, requiere referirse al objeto, a la exterioridad, a principios y criterios objetivos, en concreto a la eticidad vigente. Por sí misma "la conciencia moral está [...] sometida al juicio de si es o no verdadera, y su apelación exclusiva a sí misma se opone inmediatamente a lo que ella quiere ser: la regla de un modo de obrar racional, universal y válido en y para sí" (*RPhil* § 137, nota). El Estado, en tanto que "la realidad efectiva de la idea ética", es un referente obligado para la conciencia. Y el Estado, por su parte, no puede reconocer la subjetividad como tal, en tanto que esta es subjetiva y formal, puesto que no es más que opinión. Con ello el Estado, como objetividad, se encuentra en la misma posición que la ciencia respecto de las opiniones (*RPhil* § 137, nota).

La obligada referencia a la eticidad vigente tiene sus excepciones, a saber, "en épocas en que lo que vale como lo recto y bueno en la realidad efectiva y la costumbre no puede satisfacer la voluntad mejor; cuando el mundo existente de la libertad se ha vuelto infiel a esa voluntad, ella no se encuentra ya en los deberes vigentes" (*RPhil* § 138, nota), es decir, cuando la eticidad vigente es corrupta y se ha vuelto incompatible con la voluntad moral. Ante dichas situaciones Hegel propone una vuelta a la moralidad, pues entonces lo único que cabe es que la voluntad subjetiva trate "de obtener la armonía, perdida en la realidad efectiva, recurriendo tan sólo a la interioridad ideal" (*RPhil* § 138, nota). Es el momento en que la subjetividad aplica sus capacidades de "volatilizar dentro de sí toda determinidad del Derecho, del deber y de la existencia concreta en sí" (RPhil § 138). Esta tarea la ve Hegel como característica de ciertas épocas de la historia —en concreto alude a "Sócrates, los estoicos, etcétera' (*RPhil* § 138, nota)— en las que la subjetividad intenta "determinar sólo desde sí respecto de un contenido lo que es bueno" (*RPhil* § 138). Son los momentos en que la subjetividad se muestra creativa, dando lugar a nuevas formas de eticidad.

A la conciencia moral le sucede algo semejante a lo que le pasa a la filosofía en general. En épocas de decadencia, en las que ya no se reconoce en las demás figuras del Espíritu (la ciencia, el arte, la política, la religión) la filosofía se "refugia en los espacios del pensamiento", en la interioridad, a fin de superar "la indiferencia o insatisfacción respecto a la existencia viviente" (Hegel, 1966: 39). Al sentirse extraña

al mundo decadente se dedica a la comprensión conceptual de lo sido y acaecido. La comprensión no añade nada a lo dado, pero lo lleva a concepto. Dar forma conceptual equivale a reconocer la presencia y actividad del Espíritu, reconocer el desarrollo conceptual, en definitiva, el desarrollo del concepto del Espíritu y su libertad. De este modo la filosofía empieza a concebir la nueva forma histórica de mundo (Amengual, 2015: 316-318).

La toma de conciencia representa un momento de interiorización, de huida respecto de un mundo que se considera obsoleto y un momento de búsqueda interior, reflexiva, de un mundo nuevo. Dicha búsqueda no se da por la producción imaginativa o utópica, sino por la crítica inmanente de lo existente, por su comprensión conceptual, por el registro racional de lo que hay, que implica un discernimiento de lo irracional o puramente fáctico, casual o contingente e inadecuado con su propio concepto. En el caso de la conciencia moral su búsqueda interior es una vuelta sobre los principios morales y, desde ellos, dilucidar la situación y ver qué transformaciones deberían darse para que adquieran realidad efectiva.[9]

Conclusión

En una vista sucinta de la exposición hegeliana del sujeto moral destacan algunas características, que conviene señalar como conclusión.

La primera, en el fondo algo obvia, es que el sujeto moral es ante todo un sujeto agente. Por ello la moralidad contiene, entre otras cosas, una teoría de la acción, que aquí no ha sido objeto de exposición, aunque sí algunos aspectos referentes al sujeto: su Derecho del saber y de la intención. En estos derechos destaca que el sujeto moral, por muy sometido que se encuentre a la ley moral, es siempre un sujeto que valora y decide, es un sujeto que delibera y juzga. Está siempre en lo que obra y por ello puede ser responsable de su acción.

El Derecho del saber y de la intención no se suprime en la eticidad; también en ella, es decir, ante el Estado, siguen vigentes. En este caso se hace manifiesto algo que es propio de la propia conciencia moral, esto es, saberse en un contexto de referencias obligadas; la conciencia moral consiste precisamente en esta referencia a

[9] Sobre estos temas, veáse Amengual, 2021: 22-39.

principios y normativas vigentes, por ello recordarlo no significa anularla, antes bien desarrollarla según su propio ser. Ante la misma legalidad vigente, que en principio la conciencia moral ha tomado como referente normativo, también ha de juzgar si se adecua a los principios morales.

En el Derecho al bienestar destaca la conexión del sujeto con la naturaleza, que rompe la contraposición kantiana entre naturaleza y libertad, entre sensibilidad y razón, entre particularidad y universalidad. En vez de contraposición se da continuidad, de modo que lo natural (es decir, las necesidades, los deseos, tendencias, etc.) son "en sí racionales"; la voluntad racional lo puede asumir, ciertamente haciendo su trabajo de jerarquización, selección, armonización, personalización, es decir, en términos hegelianos, el trabajo de reflexión, por el que eleva lo natural a racional y libre. Esta continuidad entre naturaleza y libertad se puede traducir en que la misma moral tiene continuidad con la corporalidad, sus necesidades, deseos, instintos, etcétera.

El bienestar consiste en la satisfacción de la voluntad natural, corporal. Pero, a la vez, como se desarrollará en "La sociedad civil", el bienestar particular se consigue por la mediación de que los demás consigan el propio, por lo que la búsqueda del propio bienestar incluye el de los demás; en último término, el de todos. Lo que significa que es moral que el sujeto moral se proponga la propia felicidad, que, además del fin de la acción, obre para conseguir una vida feliz, teniendo en cuenta que dicho objetivo necesariamente incluye la felicidad de los demás y de todos.

"La moralidad", como despliegue del Derecho de la voluntad subjetiva, es una afirmación de la subjetividad dentro de todo el conjunto de la filosofía práctica y de su sistema de instituciones o eticidad. La moralidad (y no el contrato) forma parte de la fundamentación de la eticidad y del Estado. Para constatar la presencia de la subjetividad en la eticidad basta con fijarnos en la primera definición que de ella da Hegel, en la que pone la autoconciencia en el centro, dado que "la eticidad es la idea de la libertad, como el bien viviente que tiene en la conciencia su saber, su querer y por medio de su actuar tiene su realidad efectiva" (*RPhil* § 142), de modo que la eticidad es producida por el actuar (saber y querer) de la autoconciencia, su objetivación obrada por ella misma.

Bibliografía

Althaus, H. (1992). *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*. Hanser. Múnich.

Amengual, G. (2001). *La moral como Derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Trotta. Madrid.

____ (2015). "La Historia de la Filosofía" en G. Amengual (ed.), *Guía Comares de Hegel*, pp. 301-319. Comares. Granada.

____ (2021a). "Razón y realidad ético-política. El Prólogo" en G. Amengual, *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 22-39. Comares. Granada.

____ (2021b). "Religión y Estado (§ 270 nota)" en G. Amengual, *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 182-206. Comares. Granada.

Conill, J. (1985). "¿Verdad como libertad sin responsabilidad? Concepción hegeliana de la autoconciencia según E. Tugendhat" en *Estudios de Filosofía* 34, pp. 273-302.

Haym, R. (1962). *Hegel und seine Zeit* (Berlín, 1857). Reimpresión, WBG.

Hegel, G.W.F. (1966). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Editado por J. Hoffmeister, 3ª ed., cuidada por Fr. Nicolin. Felix Meiner. Hamburgo.

____ (1969). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Editada por Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Felix Meiner. Hamburgo. Versión castellana (1997): Ramon Valls Plana, Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Alianza. Madrid.

____ (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke. Editado por E. Moldenhauer u. K.M. Michel, vol. VII. Suhrkamp Fráncfort del Meno. Se cita con RPhil § y el número del parágrafo, indicando cuando se trate de una nota (*Anmerkung*, nota). Versión castellana (2010): *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho, traducción y notas* de M. del C. Paredes Martín, en Hegel, *Obras*. Gredos. Madrid.

Jaeschke, W. (2014). "El Derecho supremo del sujeto y su suprema lesión del Derecho" en M. Giusti (ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 150-160. PUCP/Anthropos. Lima.

Popper, K. R. (1981). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Barcelona.

Quante, M. (1993). *Hegels Begriff der Handlung*. Frommann. Stuttgart-Bad Cannstatt. Versión castellana (2010): El concepto de acción en Hegel. Anthropos. México.

Schnädelbach, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie, en Kommentare zu den Hauptwerken*, vol. 2. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Siep, L. (1981). "Kehraus mit Hegel? Zu Tugendhats Hegelkritik" en *Zeitschrift für philos. Forschung*, 35, pp. 518-531.

Stewart, J. (ed.) (1996). *The Hegel Myths and Legends*. Northwestern Universty Press. Evanston.

Tugendhat, E. (1978). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Sección 2

Moralidad y filosofía de la acción

La concepción adscriptivista de la realidad efectiva de Hegel*

Michael Quante
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Die wahre Befreiung ist
in Unterschieden
bey sich zu seyn.
(La verdadera liberación es
estar consigo mismo
en lo diferente)
G. W. F. Hegel

Observación preliminar

En este trabajo me interesa demostrar la siguiente hipótesis interpretativa: en su *Filosofía del Derecho*, Hegel desarrolla un concepto pragmatista de la realidad efectiva en el marco de una concepción global adscriptivista de la filosofía práctica.[1] Más allá del desarrollo, la explicación y la plausibilidad de esta hipótesis interpretativa, persigo dos objetivos más en esta contribución: en primer lugar, al demostrar que la filosofía práctica de Hegel se basa en un concepto pragmatista de la realidad efectiva, me gustaría explicar un elemento central de mi interpretación global de

* Traducción directa del alemán de Alejandro Nava Tovar.

1 En lo sucesivo, hablaré sólo del concepto pragmatista de Hegel y no utilizaré el engorroso calificativo de adscriptivista-pragmatista. Esto no es sólo por simplificación lingüística, sino porque también expresa mi tesis de que se puede reconstruir el concepto de realidad efectiva que Hegel despliega en su filosofía práctica como un concepto pragmatista en el sentido que aquí se entiende, incluso si no se comparte mi supuesto más amplio de que la filosofía práctica de Hegel se puede reconstruir como adscriptivismo-cognitivista; veáse sobre esto último: Quante (2013).

la *Filosofía del Derecho* de Hegel, que es un adscriptivismo cognitivo. En segundo lugar, quiero mostrar que la determinación de Hegel de la relación entre subjetividad, objetividad y realidad en su *Filosofía del Derecho* puede reconstruirse de forma plausible en el marco de una concepción pragmatista de la realidad efectiva.

Mis reflexiones se centrarán en la filosofía práctica de Hegel, la cual presentó en 1820 en su obra *Principios de la Filosofía del Derecho*.[2] Esto da lugar a dos omisiones: por un lado, no me ocuparé del análisis de la categoría de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que Hegel desplegó en su *Ciencia de la Lógica* (si bien lo tocaré de pasada en 2.1).[3] Además, por otro lado, no me referiré a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, aunque en esta obra también se encuentra una concepción integral de la realidad. Comenzaré con tres breves aclaraciones preliminares antes de pasar a mi pregunta central y resumir brevemente mis conclusiones al final.

Tres aclaraciones preliminares

En primer lugar, me gustaría explicar las dos caracterizaciones que he utilizado en el título de este trabajo, a saber, "pragmatista" y "adscriptivista". A continuación, me ocupo de la relación entre el adscriptivismo y el cognitivismo metaético y de la relación entre el adscriptivismo y el idealismo, en la medida en que esto es necesario para la cuestión central de mis reflexiones.[4]

Pragmatista y adscriptivista

Las dos caracterizaciones que he utilizado se refieren, en su forma nominalizada en filosofía, a tipos de teoría o, incluso, a una línea de tradición filosófica, por lo que

2 En lo que sigue, me refiero a esta obra como *Grundlinien* y cito de ella (según el volumen 14.1 de las *Gesammelte Werke obras completas* de Hegel) directamente en el texto principal, indicando el parágrafo respectivo; todas las demás referencias a las citas de Hegel se hacen también en el texto principal, indicando el volumen y el número de página; en esta contribución no se adopta el énfasis del original.

3 En lo que sigue me refiero a esta obra con *Ciencia de la Lógica o simplemente* con *Lógica*.

4 Cfr. sobre esto en detalle en una perspectiva sistemática: Quante (2018a) y, en relación con Hegel: Quante (2013).

para una mayor orientación será útil indicar en qué sentido concreto y restringido las utilizaré en lo sucesivo. Si bien esto puede aclararse rápidamente con respecto a lo "pragmatista", es necesario elaborar un poco más con respecto a "adscriptivista".

Pragmatista

En este ensayo, entiendo por pragmatista la estrategia de una concepción filosófica para organizar su ámbito temático a partir del concepto de acción como principio central. En última instancia, se trata de preguntarse en todos los fenómenos de análisis ¿cómo se relaciona esto con la acción humana?, ¿cuál es su lugar en nuestros contextos de acción? El pensamiento pragmatista exige que la primacía filosófica recaiga sobre el aspecto práctico; el objetivo de lo práctico no es, ni necesariamente ni en última instancia, determinar lo que es verdadero en el sentido de una determinación de los hechos independiente de nuestros contextos. En última instancia, se trata de la realización, al menos suficiente, de nuestros fines. La búsqueda de la verdad se encuentra al servicio de esto; incluso puede haber contextos de curiosidad puramente teórica en los que el único fin es encontrar la verdad, pero en un enfoque pragmatista el acento está en la constitución activa de la subjetividad humana.[5]

Adscriptivista

H. L. A. Hart, a quien se remonta la posición del adscriptivismo en la filosofía analítica contemporánea, caracteriza el núcleo de esta concepción como la suposición de que los enunciados mediante los cuales se habla de las acciones no sólo sirven para la descripción o explicación de los procesos en cuestión, sino que al mismo tiempo se utilizan para atribuir responsabilidad en un sentido ético o jurídico:

[5] En este artículo no se desarrolla la apasionante cuestión de cómo se relaciona la filosofía práctica de Hegel con el pragmatismo clásico de John Dewey, William James o Charles Sanders Peirce. En lo que sigue, también dejaré sin abordar la cuestión de cómo se relaciona la concepción de Hegel con el neopragmatismo de la filosofía (post)analítica contemporánea.

> En este artículo, mi propósito principal es señalar que el análisis filosófico del concepto de acción humana ha sido inadecuado y confuso, al menos en parte, porque las oraciones expresadas en la forma "él lo hizo" han sido tradicionalmente consideradas como primordialmente descriptivas cuando su principal función es la que me aventuro a llamar *adscriptiva*, es decir, bastante literalmente, adscribir la responsabilidad de acciones, así como la principal función de las oraciones en la forma de "esto es de él" adscribe derechos de propiedad (Hart, 1951: 145).

La versión de Hart del adscriptivismo adolece de ambigüedad en cuanto a la determinación más precisa de lo que significa la tesis de que tales enunciados son "fundamentalmente adscriptivos" (1951: 146). Él vacila entre la tesis *débil* según la cual muchas atribuciones de acción no son sólo descripciones o explicaciones, sino también atribuciones de responsabilidad, la tesis *más fuerte* según la cual la función primaria de estas atribuciones de acción es la atribución de responsabilidad, y la tesis *fuerte* de que estas atribuciones de acción tienen la función exclusiva de atribuir responsabilidad (160 y ss).

La variante fuerte del adscriptivismo también es compatible con la suposición de que nuestras atribuciones de responsabilidad se basan en condiciones de aplicación que pueden ser criticadas, (Quante, 2018ª, cap. 7). Sin embargo, una mirada a la posición pragmatista de nuestros enunciados sobre las acciones sugiere que la variante fuerte del adscriptivismo sobredimensiona unilateralmente un aspecto que es central, pero que presumiblemente no es ni siquiera primario en todos los contextos. Al reconstruir el curso de los acontecimientos en una audiencia judicial, muchas de las declaraciones hechas sobre las acciones tienen una función principalmente descriptiva. Los críticos de Hart, por tanto, pudieron demostrar con éxito que su concepción del adscriptivismo adolece de ambigüedades y de un nivel inferior de complejidad generalizada en vista de los múltiples usos de los enunciados sobre las acciones.

En tiempos recientes, Andrew Sneddon ha revisado la idea básica del adscriptivismo porque, en su opinión, los adscriptivistas estaban tras la pista de una buena idea, pero no conseguían entenderla con claridad. La versión que tenían del adscriptivismo se basa en la tesis de que "la posibilidad de atribuir la responsabilidad de un hecho es una condición necesaria de tipo para que ese hecho cuente como una acción" (Sneddon, 2006: 5). Por "condición necesaria de tipo" se entiende una condición constitutiva de acontecimientos de la acción (5, 13 n). Esto hace que la versión lingüístico-

analítica del adscriptivismo de Hart se convierta en un "proyecto en metafísica" (10). Esta diferencia puede desvanecerse con referencia a una reconstrucción sistemática de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, ya que éste no acepta el presupuesto inscrito en ella de una estricta separación entre concepto y objeto (Quante, 2018). Lo importante, por otra parte, es que Sneddon rechaza la lectura fuerte de la propuesta de Hart y, por tanto, también asigna una función descriptiva a los enunciados sobre las acciones. Por otra parte, es sistemáticamente relevante la idea de Sneddon de que los criterios que Hart destaca como base para una atribución de responsabilidad no deben entenderse meramente como rasgos de nuestro concepto de acción, sino como condiciones constitutivas de los propios acontecimientos de la acción.

Adscriptivismo y cognitivismo

En el ámbito de la filosofía práctica, entiendo por cognitivismo las posiciones según las cuales los enunciados éticos son expresiones susceptibles de tener la capacidad de ser fundamentadas o verdaderas: el objetivismo metaético supone que tenemos estándares intersubjetivos de valoración y fundamentación para tales afirmaciones; el realismo metaético, por su parte, supone que tales expresiones pueden dirigirse a hechos morales y, por tanto, ser verdaderas o falsas.[6]

Que Hegel represente una variante del cognitivismo en su *Filosofía del Derecho* puede demostrarse convincentemente por dos puntos. En primer lugar, en sus notas manuscritas sobre el § 4 de los *Principios de la filosofía del Derecho*, Hegel afirma con referencia a la relación entre el pensamiento y la voluntad que aquí no hay "ninguna capacidad en absoluto" (GW 14, 2, 317), sino que el libre albedrío tiene su finalidad subjetiva epistémicamente accesible en forma de primera persona proposicional. Además, Hegel también añade en este punto que la autorreferencia con el "yo" también contiene una dimensión que debe reconstruirse cognitivamente, porque "el Yo es el objeto del pensamiento" y la voluntad siempre se quiere a sí misma "como universal" (*ibid*).[7]

[6] Sobre estas distinciones metaéticas y las posiciones éticas que abarcan, ver capítulos III-VI en Quante, 2017.

[7] Interpreto el rechazo de Hegel a las dos facultades de forma sistemática de manera que el pensar siempre muestra también un aspecto volitivo, de manera que no hay, por ejemplo, una autorelación puramente teórica en la autoconciencia. Sin embargo, dado que sólo la constitución cognitiva ("pensante") del querer y la acción

En segundo lugar, Hegel afirma en el apartado "El *bien* y la conciencia moral" de la nota al § 132: "El bien es la esencia de la voluntad en su *sustancialidad* y *universalidad*, la voluntad en su verdad; es por lo tanto sólo *en el pensamiento y por medio del* pensamiento" (§ 132). La suposición de que Hegel representó una versión del cognitivismo metaético en su *Filosofía del Derecho* es también plausible porque él mismo se ocupó de varios no cognitivismos metaéticos de sus contemporáneos (por ejemplo, en su crítica a las concepciones inadecuadas de la conciencia). Por último, con respecto a la posición de Hegel, cabe señalar que tanto Hart como Sneddon, en sus versiones del adscriptivismo, toman el concepto de acción de nuestra práctica social de atribución de responsabilidad (Sneddon, 2006: 25). Así, para Sneddon, son las reglas de una práctica social las que, como condiciones necesarias del tipo, proporcionan la función de condiciones constitutivas para que un evento sea una acción de un determinado tipo. Este "aspecto sociopragmatista" se convierte, así, en un criterio constitutivo de las propias acciones (41). Esto significa que no sólo las reducciones naturalistas y las concepciones metodológicos-individualistas de la acción humana son incompatibles en su enfoque. También hay una gran coincidencia con la concepción de la acción de Hegel, ya que también defiende la tesis de la constitución intersubjetiva de la acción humana y rechaza cualquier forma de naturalismo cientificista con respecto a lo mental.[8]

Los rasgos centrales para una reconstrucción del adscriptivismo cognitivista de Hegel son, por tanto:

- La función esencial e irreductible de las expresiones sobre las acciones como atribuciones de responsabilidad;
- El reconocimiento de los aspectos descriptivos de dichas atribuciones;
- El reconocimiento de los requisitos descriptivos y condiciones de adecuación de dichas atribuciones;
- La función de las prácticas sociales de atribución como criterio constitutivo de las acciones, y
- La constitución social de las acciones.

Hegel amplió en su filosofía práctica estos rasgos básicos más allá de la atribución de responsabilidad a la atribución de pretensiones justificadas en su conjunto. Una

es relevante para los fines de este trabajo, no abordaré esta cuestión.

8 Sobre este aspecto ver: Quante, 2004: 79-91 y Quante, 2018b, cap. 9) y, para la crítica de Hegel a una concepción cientificista de lo mental: Quante, 2018b, caps. 4-6.

característica central de la concepción de Hegel es que entiende tanto el reconocimiento institucional e individual como la exigencia institucional e individual de estas pretensiones justificadas como las principales formas de tales atribuciones.

Adscriptivismo e idealismo

Cuando se habla del concepto pragmatista de la realidad de Hegel, se podría suponer que la pregunta en cuestión es el idealismo de la filosofía hegeliana. Sin embargo, en lo que sigue éste no es el caso; antes de dedicarme a la cuestión central de esta contribución, permítanme explicar brevemente por qué esta suposición no es cierta, para después concluir las aclaraciones preliminares.

Es innegable que la disputa entre el idealismo y el realismo fue central en la filosofía de la época y, a partir de la controversia entre Kant y Jacobi, encendió los ánimos. La disputa sobre la realidad de los objetos externos, la cognoscibilidad de una cosa en-sí o la objetividad de nuestras pretensiones de conocimiento no sólo sirvió para aclarar filosóficamente el tipo de teoría presentada por Kant como filosofía trascendental, sino que también condujo a una variedad de posiciones mediadoras, así como a muchos malentendidos. Fichte ya se había esforzado entonces por superar la oposición del idealismo y el realismo; la estrategia aquí fue, en última instancia, identificar ambos lados de la oposición como estrategias de argumentación que deberían tener cada una su justificación en contextos de sistemas diferentes.

Hegel, en su análisis de la posición de Fichte en su *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling (Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie)*, reconoció la igualdad de ambas posiciones de esta oposición y rechazó la suposición del "carácter absoluto de su oposición" (GW 4, 40). En su reseña de *Anfangsgründe der spekulativen Philosophie*, de Friedrich Bouterwek, Hegel explica que "se filosofa con la única intención de abolir la oposición de sujeto y objeto, y las contradicciones en las que se pierde el conocimiento cuando lo toma tal como se encuentra en la conciencia" (GW 4, 101). Sin embargo, según Hegel, esto requiere reconocer lo siguiente: "Ser (*Seyn*) o actividad (*Thätigkeit*), estas formas se vuelven, en el punto de vista más elevado de la especulación, incluso indiferentes" (GW 4, 104). En su *Sistema de Filosofía Especulativa (System der speculativen Philosophie)* de 1803/04, Hegel vuelve entonces a la disputa entre el idealismo y el rea-

lismo y finalmente la resuelve como irrelevante por sus presupuestos inverosímiles: "no se puede decir nada razonable sobre una disputa tan irracional" (GW 6, 202).[9]

Para lo que sigue, me ceñiré a la estrategia terapéutica de Hegel y no haré del dualismo *idealismo versus realismo* el principio organizador de mi análisis.[10] En mi opinión, la interpretación cognitivista del adscriptivismo de Hegel lo compromete con un racionalismo (al menos) respecto a nuestras prácticas sociales. El que sea elabore esto en una concepción global realista o idealista no es algo decisivo. Como se verá a continuación, el concepto pragmatista de la realidad efectiva de Hegel en la *Filosofía del Derecho* también se encuentra de forma consistente a través de las oposiciones que uno esperaría encontrar en una controversia clásica de idealismo-realismo.

"La acción es realidad efectiva"

"La acción es realidad efectiva (*Handlung ist Wirklichkeit*)" (GW 14,2, 621) afirma Hegel en sus notas al § 124 de los *Principios de la filosofía del Derecho*, en las que no sólo rechaza la reducción del resultado de la acción a la "satisfacción subjetiva", sino que establece la tesis: "[E]l sujeto es la serie de sus acciones (*Was das Subject ist, ist die Reihe seiner Handlungen*)" (§ 124). Si se entiende esta última afirmación de tal manera que la realidad efectiva del sujeto moral consiste en que sus acciones no se reducen a la perspectiva subjetiva, entonces también se podrá decir para la filosofía del Derecho: la realidad efectiva es acción, ya que se trata de la voluntad libre para sí misma, que Hegel entiende no como "sujeto o sustrato" sino como "actividad que se media en-sí misma y como retorno a sí (*Subject, oder Substrat "sondern als"sich in sich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in sich*)" (§ 7).

La idea central de mi propuesta de interpretar la filosofía práctica de Hegel como adscriptivismo cognitivista se basa en la siguiente afirmación: en esta parte del sistema, Hegel pretende explicar filosóficamente nuestra práctica social en su contexto racional y así fundamentarla en su sentido filosófico, al presentarla como el despliegue y la conformación de los momentos de la voluntad libre en-sí

[9] Vid. sobre esto también: Jaeschke (2004).

[10] Para mi descripción de la estrategia de argumentación de Hegel como terapéutica, ver mi análisis diferenciador en: Quante, 2018b, cap. 3 y Meyer / Quante, *Op. cit.*

y para-sí.[11] Hegel lo afirma de forma programática en una nota al § 35 de los *Principios*: "Lo que hay que elaborar aquí es el concepto de libertad" (GW 14, 2, 331).

La explicación de la voluntad libre en-sí y para-sí, que funciona como un principio fundamental local, sigue los contextos conceptuales desarrollados por Hegel en su *Ciencia de la Lógica*. Estos contextos están fundamentados en la idea como principio ordenador de todas las partes del sistema. Sin embargo, el desarrollo dentro del principio fundamental local, que debe ser adecuado al área temática, no puede entenderse como una aplicación lineal de la lógica especulativa o de la secuencia de categorías que allí se desarrollan. Más bien, Hegel recurre a varias categorías y concepciones de la Lógica simultáneamente para fundamentar su explicación de la estructura de la voluntad y para justificar su interpretación del contenido de nuestra práctica social.

Este entrelazamiento del desarrollo conceptual dentro de la parte del sistema del "Espíritu objetivo" con la explicación transversal de la estructura fundamental lógico-especulativa como idea hace necesario especificar el objetivo probatorio de esta contribución en dos aspectos. Mi hipótesis de que Hegel desarrolla un concepto pragmatista de la realidad efectiva en los *Principios de Filosofía del Derecho* en el marco de un adscriptivismo cognitivista aplicable a su filosofía práctica no implica, en primer lugar, que el sistema filosófico de Hegel en su conjunto deba reconstruirse como una versión del adscriptivismo o del pragmatismo (o de ambos). Así, en segundo lugar, la interpretación que propongo tampoco está comprometida con la tesis de que la categoría de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en la *Ciencia de la Lógica* también debe ser explicada de forma adscriptivista o pragmatista (o ambas).

Para una mejor orientación, a continuación discutiré muy brevemente en el primer paso la lógica de Hegel antes de examinar el concepto de realidad efectiva en su *Filosofía del Derecho* en el segundo paso y en el tercer paso explicaré la constelación de "realidad" desarrollada por Hegel en ella con las determinaciones reflexivas de "subjetividad" y "objetividad".

[11] Para profundizar en esta cuestión, vid.: Quante, 2013.

La categoría de realidad efectiva en la lógica de Hegel

La estructura y el objetivo de la prueba de la lógica especulativa de Hegel se encuentran en un plano transversal a la cuestión que se abordará en este trabajo. Aunque no es posible trazar aquí el desarrollo argumentativo de su lógica, es útil recordar brevemente dos secciones de la lógica para poder esbozar el cuadro del concepto pragmatista de la realidad de Hegel de la manera más completa posible.[12]

a. En la lógica de la esencia, el segundo capítulo de la tercera sección, que ya lleva el título de "La realidad efectiva", contiene el desarrollo de Hegel de la categoría de realidad efectiva bajo el mismo título. Esta sección le sirve a Hegel principalmente para desarrollar las categorías modales, que, al mismo tiempo, también se ocupan de la realidad efectiva actual (*aktuale Wirklichkeit*) en forma de realidad efectiva real (*reale Wirklichkeit*): la realidad efectiva real (*reale Wirklickeit*), en cuanto tal, es por lo pronto la Cosa de muchas propiedades, el mundo existente; pero no la existencia, que se disuelve en la aparición, sino que, en cuanto realidad efectiva, es al mismo tiempo ser en-sí y reflexión-dentro-de-sí; se conserva en la multiforme variedad de la mera existencia; su exterioridad es un comportamiento-y-relación interior sólo para consigo misma. Lo es que es realmente efectivo [o sea lo que está en acto] puede actuar [e.d. producir efectos]; su realidad efectiva da razón de algo por aquello que él produce. Su comportamiento-y-relación con otro es manifestación de sí (GW 11, 385).

La realidad efectiva es, por tanto, una actividad de manifestación que funciona y no se disuelve o se pierde simplemente en el mundo existente. La idea sólo se entiende como realidad efectiva si se concibe como la identidad perdurable de lo interno en lo externo, como algo que "se da a conocer" a través de su actividad. Con la manifestación, entonces, tenemos aquí la relación específica de un ser interior que persiste en su exteriorización (*Äußerung*) y su resultado como algo idéntico, que actúa como una actividad en esta manifestación, y cuyo efecto debe entenderse como la manifestación del Ser interior en su exteriorización.

b. El segundo contexto relevante para nuestra pregunta se encuentra en la lógica subjetiva o *Doctrina del concepto*. Bajo el epígrafe "La idea del conocer", que se refiere al cognitivismo del planteamiento en su conjunto, hay una explicación de la

[12] Para una interpretación comentada de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel, ver: Quante y Mooren, 2018.

"idea del bien", en la que la categoría de realidad efectiva es central. En la forma del sujeto, que también es relevante para el capítulo sobre la moralidad en la *Filosofía del Derecho*, Hegel explica el concepto de la siguiente manera:

> Pero dentro de la idea práctica se alza él, empero, como cosa realmente efectiva frente a lo realmente efectivo; sólo que la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en el hecho de su estar determinado en-sí y para -sí es, empero, una certeza de su efectiva realidad y de la falta de realidad efectiva del mundo; no es sólo el Ser-otro del mismo, en cuanto universalidad abstracta, lo que es para él nulo, sino la propia singularidad del mundo y las determinaciones de su singularidad. El sujeto ha reivindicado aquí la objetividad para sí mismo; su determinidad dentro de sí es lo objetivo, pues él es la universalidad que justamente en la misma medida está absolutamente determinada: el mundo, antes objetivo, no es por contra sino algo todavía puesto, una cosa inmediatamente determinada de múltiples maneras, pero a la que, al estar determinada sólo de modo inmediato, le falta dentro de sí la unidad del concepto y es, para sí, nula. (GW 12, 231).

La actitud práctica, que Hegel concibe como acción en la *Filosofía del Derecho*, no tiene como objetivo, "una determinación dada y apropiarse de ella, sino más bien para poner la propia determinación y darse, mediante la asunción de las determinaciones del mundo exterior, la realidad en forma de realidad exterior efectiva" (GW 12, 231).

En este "silogismo de la acción" ("*Schlusse des Handelns*") (GW 12, 233), una premisa central es la suposición de que al bien, es decir, a la intención del agente, le está puesta previamente "otra realidad efectiva que le está enfrentada" como medio de la "mediación" y otra, en que la acción está "dirigida como un medio externo contra un mundo externo" (GW, 234).[13]

Al resumir ambos contextos, puede decirse que la realidad efectiva es una forma específica de actividad (manifestación, efectuar) instanciada por la acción, por lo que la realidad efectiva real exterior puede identificarse como un presupuesto inmanente en la estructura de la acción. Como se mostrará en la siguiente sección, Hegel desarrolla aún más este concepto de realidad relacionado con su concepción de la acción en el capítulo de moralidad de los *Principios de la Filosofía del Derecho*.

[13] Vid. a este respecto también: Siep, 2004.

El concepto de realidad efectiva en la Filosofía del Derecho de Hegel

En su explicación de la estructura lógico-especulativa de la voluntad libre en-sí y para-sí —y esto me lleva al segundo paso— Hegel señala como forma específica de su particularidad que "la determinación es la contraposición *formal* de lo *subjetivo* y lo *objetivo* como existencia exterior inmediata" (§ 8); Hegel identifica esta estructura lógica con la conciencia de la acción del sujeto: "Se tiene la voluntad formal, como autoconciencia que *encuentra* un mundo exterior y que, en tanto individualidad que en la determinación retorna a sí, es el proceso de trasladar a la objetividad el fin subjetivo por la mediación de la actividad y de un medio" (§ 8).[14]

A Hegel no le preocupan los contenidos específicos de la voluntad, sino la estructura general de la voluntad, la "dirección específica de la voluntad hacia algo" (GW 14, 2, 321). Esta voluntad subjetiva es finita, y la finitud adquiere también una forma específica en la conciencia de la acción, la cual "consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior *presupuesto* acompañado de una multitud de circunstancias" (§ 115).

De este modo, la realidad efectiva exterior se integra en la estructura integral de la voluntad como requisito inmanente de la conciencia de la acción. Esta "realidad exterior" (§ 14) incluye no sólo el "mundo exterior", sino también las pulsiones, inclinaciones e intereses por las que "me encuentro determinado de tal o cual manera" (GW 14, 2, 337). La voluntad, que en el acto de elección tiene ante sí diferentes objetos como posibles contenidos, sólo se convierte en la forma de la singularidad de la "voluntad real" (§ 12) en cuanto ella "decide" o "deviene decisión" (§ 12).[15] Según Hegel, cuando la voluntad se da entonces los contenidos adecuados en sus acciones, se encuentra "la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da en la realidad y se produce como mundo existente" (§ 31).

En esta voluntad que se decide así, se encuentra "lo *efectivamente infinito (infinitum actu)*, porque la existencia del concepto, su exterioridad objetiva, es lo intrínseco mismo" (§ 22). Esta realidad efectiva, como señala Hegel en sus observaciones,

[14] En una nota marginal, Hegel identifica esta estructura como "autonomía": ella es "lo mismo que la razón práctica kantiana" (GW 14, 2, 613).

[15] Esto escribe Hegel también en sus notas en las que se dice: "Tercer momento, decidir-realidad efectiva —es aquí Espíritu autoconsciente" (*Drittes Moment, Beschließen, — Wirklichkeit — ist hier selbstbewußter Geist*) (GW 14, 2, 363).

se presenta de dos formas: en primer lugar, la "felicidad" como "fin universal" que debe permanecer "sin contenido en-sí mismo indeterminado" sólo puede manifestarse en los *qualia* de los sucesos mentales individuales concretos: "pues la realidad es una sensación placentera única" (GW 14, 2, 349). En segundo lugar, esta realidad en su inmediatez también aparece en forma intersubjetiva como la validez incuestionable de las normas éticas. En sus notas, Hegel lo registra así: "Realidad efectiva inmediata α) en el sujeto - β) validez universal; en todos los sujetos" (GW 14, 2, 361).

En la acción, por la que Hegel entiende la realización intencional de un fin subjetivo en el espacio social mediante un suceso espacio-temporal, la voluntad libre en-sí y para-sí puede, entonces, superar la diferencia dentro-fuera, de tal manera que el fin mismo permanece idéntico a través de esta diferencia y, así, la libertad de la voluntad se hace realidad efectiva. En las observaciones, Hegel lo resume de la siguiente manera:

> El fin en el mundo de la libertad, naturaleza de la naturaleza como lo espiritual αα) tomada desde dentro - ββ) existencia, puesta en relación con la voluntad de los demás, es decir, en general la realidad efectiva en el mundo de la libertad, se logra con la intención, no sólo como lo mío, sino también como una cosa universal en el terreno espiritual —superior aquí, en otro terreno de la existencia— el cual hace la naturaleza de la acción como algo real. Mi intención es efectiva mediante este terreno, así como sujeto a evaluación. No me he guardado mi intención para mí, sino que también la he fijado objetivamente (ebd., 619).

La realidad efectiva de la acción es la validez intersubjetiva que Hegel determina en este punto como "objetivamente establecida". Es al mismo tiempo la realización de una intención subjetiva, cuyo cumplimiento supone en el propio sujeto la realidad inmediata de la sensación de satisfacción de una necesidad. De la imbricación lógico-reflexiva de la realidad efectiva y la objetividad implícita me ocuparé en el próximo apartado; antes, sin embargo, hay que señalar dos aspectos del concepto pragmatista de la realidad efectiva de Hegel, que deben su existencia a su concepción de la acción intencional. La determinación lógico-especulativa de la voluntad libre en-sí y para-sí de Hegel muestra que es finita en un doble sentido:

(i) La acción humana procede de fines subjetivos, lo que no sólo es formalmente subjetivo en el sentido de una finalidad aún no realizada, la cual debe tradu-

cirse en forma de objetividad. El contenido de estos propósitos subjetivos también puede ser subjetivo, porque pueden representar tanto fines individuales, es decir, particulares, como estar basados en convicciones individuales.

(ii) Además, la acción se requiere como un suceso espacio-temporal concreto en tanto medio necesario y la realización del fin debe producirse como un resultado de la acción en el sentido de los hechos concretos.

Por lo tanto, Hegel se enfrenta a la tarea de identificar estos aspectos de la finitud de la acción humana, que por supuesto también se reflejan en nuestra práctica social de atribución de responsabilidad.

Si un agente juzga erradamente la situación concreta en la que interviene, por ejemplo, pasando por alto ciertos aspectos, de ello puede derivarse un motivo de excusa.[16] Para exonerarse, el agente señalará la descripción bajo la cual se le presentó la situación inicial y tratará de hacer plausible que ciertos aspectos de la realidad (*Realität*) no se le atribuyan como componentes de su acción intencional. Mientras no se rechace esta estrategia de excusa con una referencia a la negligencia, es decir, con una referencia a determinadas normas sociales, se produce en este punto una doble discrepancia entre la perspectiva del agente y la situación de la acción: la realidad es de naturaleza diferente a la percibida por el sujeto de la acción y/o el suceso de la acción cae bajo normas sociales diferentes a las que son explícitamente conocidas y pretendidas en la intención del sujeto de la acción.[17] Si no hay razones para lo contrario, solemos aceptar este tipo de excusas. Hegel resume este aspecto de nuestra práctica de la imputación en el § 115 de los *Principios de Filosofía del Derecho* de esta manera:

> La voluntad que actúa y que dirige sus fines hacia una existencia previamente dada, tiene una representación de las circunstancias en que aquella se encuentra. Pero, puesto que

[16] Para una reconstrucción detallada del análisis de Hegel sobre las excusas, véase: Quante, 2018b, cap. 10; para una exposición sistemática ver: Quante, 2020, cap. 10.

[17] Hegel resume la discrepancia entre la acción intencional, por un lado, y la realidad (*Realität*) y la interpretación intersubjetiva de las circunstancias, por otro, en la oposición entre acción y hecho (*Handlung und Tat*). Esto es comprensible teniendo en cuenta el contexto de su teorización en la que Hegel se ocupa de explicar la realidad efectiva de la acción y la estructura de nuestra praxis de atribución, porque ambas oposiciones a la acción intencional son relevantes para las excusas. Para el análisis de la teoría de la acción de Hegel, sin embargo, esto da lugar a la desafortunada circunstancia de que "hecho (*Tat*)" representa así tanto el aspecto del acontecimiento (*Ereignis*) como una descripción del acontecimiento de la acción orientada a la valoración social-objetiva. Ver sobre esto: Quante, 2004, cap. 4 y Meyer, 2017.

> por esta presuposición la voluntad es finita, el fenómeno que se muestra en el objeto es para ella contingente, y puede contener algo distinto de su representación. El Derecho de la voluntad consiste en que en un hecho suyo sólo se reconozca como su acción propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su propósito. El hecho sólo puede ser imputado como responsabilidad de la voluntad; éste es el Derecho del saber (*das Recht des Wissens*) (§ 115).

En el caso de la acción humana, el resultado de la acción es siempre un acontecimiento espacio-temporal concreto, que se sitúa así en las conexiones causales de la realidad. Parte de la acción intencional consiste en entender el acontecimiento de la acción como un medio para realizar un fin y describir los resultados causados por la intervención actuante desde la perspectiva del grado de realización en ellos del fin subjetivo del agente. La finitud de la acción humana vuelve a salir a la luz en este punto, porque el acontecimiento de la acción puede tener (y suele tener) efectos causales que no son reconocidos por el agente precisamente como la realización de su intención. Para la práctica social de atribución de responsabilidad, esto se traduce inevitablemente en la tarea de distinguir entre la responsabilidad causal, en el sentido de causar las consecuencias de la acción, y la responsabilidad moral. Hegel entiende la práctica social de atribución de responsabilidad, en la que se resuelve esta tarea, "como desarrollo de la contradicción contenida en la necesidad de lo finito" (§ 118). Este aspecto de la realidad exterior de la acción humana como acontecimientos espacio-temporales es, pues, una aplicación de la explicación lógica-modal de la categoría de realidad que Hegel desplegó en su *Ciencia de la Lógica* y que, en nuestro contexto, significa "precisamente la conversión de la necesidad en contingencia y viceversa" (§ 118). Esta contradicción no puede ser resuelta, explica Hegel: "El principio que enseña a despreciar las consecuencias de las acciones pertenece al entendimiento abstracto, lo mismo que el que incita a juzgarlas a partir de las consecuencias y a hacer de ellas la medida de lo justo y de lo bueno" (§ 118).[18]

Hegel considera que es una estructura ineludible de la existencia humana soportar esta contradictoriedad: "actuar quiere decir *entregarse a esta ley*" (§ 118). Hegel define la relación entre las consecuencias previstas de la acción y los efectos fácticos de un acontecimiento de acción de forma análoga a la relación entre el cuerpo y el alma:

[18] De la teoría de la acción de Hegel se sigue directamente que ni una posición puramente deontológica ni tampoco una puramente consecuencialista puede ser adecuada en la ética. Véase también Quante, 2017, cap. VIII.

> Estas consecuencias son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que conforman una figura que tiene como alma el fin de la acción. Pero al mismo tiempo, en cuanto fin puesto en la *exterioridad*, está abandonada a fuerzas exteriores que pueden unirla con algo totalmente diferente de lo que ella es por sí y llevarla a extrañas y lejanas consecuencias (§ 118).

Según Hegel, desde el punto de vista del agente uno sólo tiene Derecho a que se le imputen moralmente las consecuencias previstas, por lo que depende de la fundamentación concreta y de la crítica en el espacio social si esta perspectiva puede tener también validez general. Puesto que, como persona razonable, el agente es al mismo tiempo un universal y, por lo tanto, debe permitir que se le mida con los estándares sociales. El "Derecho de la voluntad" (§ 118) a que se le atribuyan sólo las consecuencias previstas y deseadas encuentra, por tanto, su límite en las normas generales que pertenecen a la acción, "en cuanto parte de un *ser pensante*" (§ 119). Esta tensión puede hacerse filosóficamente inteligible a partir de la estructura de la voluntad, pero no puede resolverse en una constelación que esté por principio libre de contradicción. Por lo tanto, según Hegel, el "Derecho de no reconocer lo que yo no considero racional" es, en efecto, el "más elevado Derecho del sujeto". Pero "por su determinación subjetiva", es "al mismo tiempo *formal*"; en consecuencia, "el Derecho de lo racional, que para el sujeto es lo objetivo", no se ve afectado en su validez como principio y "se mantiene por el contrario firme" (§ 132) frente al Derecho del sujeto.

De este modo, nos remitimos de nuevo a la práctica de la atribución de acciones y responsabilidades, y a la fabricación de excusas, es decir, los estándares para aceptar tales excusas como moralmente adecuadas. Hegel considera que esta "fragmentación de las consecuencias" (§ 132) emprendida en nuestra práctica de la imputación está filosóficamente bien fundamentada, porque corresponde a un estadio superior en el despliegue de la estructura de la voluntad. Pero Hegel no expone su filosofía del Derecho para desarrollar las medidas concretas de evaluación de los casos concretos.

Subjetividad-objetividad-realidad efectiva

La filosofía de Hegel se caracteriza también, al menos, por ser dialéctica al suponer que las categorías filosóficas no tienen un significado fijo e invariable en sus con-

textos de aplicación o en relación con otras categorías filosóficas. Este presupuesto contextualista-holístico se aplica no sólo a los operadores evidentemente formales como "en-sí", "para-sí" y "en-sí y para-sí", sino también a las determinaciones "subjetivo" y "objetivo" (o sus nominalizaciones). Hegel señala explícitamente este aspecto metodológico de su lógica especulativa en relación con su concepción de la voluntad y de la acción: "Por eso lo que quiera decir en adelante lo subjetivo u objetivo de la voluntad debe ser iluminado en cada caso a partir de la conexión que por su posición guarda con la totalidad" (§ 26).

La totalidad significa aquí la respectiva formación concreta de la voluntad en un determinado estadio de su autodesarrollo, que en la *Filosofía del Derecho* de Hegel se desarrolla como un todo. Así, cuando Hegel afirma ocasionalmente con referencia a las determinaciones "subjetiva" y "objetiva" en las observaciones que ahora "hay que determinar un nuevo sentido de las mismas" (GW 14,2, 363), quiere recordar que con ellas se trata de "determinaciones contrapuestas de la reflexión", que "en virtud de su finitud y de su naturaleza, por lo tanto, dialéctica", tienen incluso la propiedad de pasar "a su opuesto" (§ 26).

Nuestra mirada a la categoría de realidad efectiva en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel había revelado que Hegel entiende la realidad efectiva como una forma específica de actividad (manifestación, efectuar) que se instala a través de la acción, por lo que la realidad efectiva real exterior puede identificarse como un presupuesto inmanente en la estructura de la acción. Quisiera ahora comparar esta constatación con la presentación sumaria de las constelaciones de "subjetivo" y "objetivo" que Hegel proporcionó en su *Filosofía del Derecho* con referencia a la voluntad subjetiva (o formal) que se realiza en la acción.

La estructura de la voluntad

Con referencia a la estructura de la voluntad libre en-sí y para-sí, que es el principio regional organizador de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, se distinguen tres significados de "objetivo": (i) "La voluntad es simplemente voluntad objetiva, en cuanto se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera y acorde con el concepto" (§ 26). Así determinada, "la voluntad, en cuanto libertad existente en-sí es la propia subjetividad, y ésta es su concepto y su objetividad" (§ 26).

Hegel caracteriza esta "objetividad como concepto" en sus notas como "universalidad-verdad" (GW 14, 2, 569) y la contrapone a la particularidad de la voluntad: (ii) "Pero la voluntad *objetiva sin la forma infinita* de la autoconciencia es la voluntad hundida en su objeto o en su situación, cualquiera sea su contenido" (§ 26).

El tercer sentido de la objetividad se deriva de la estructura de la voluntad como subjetividad formal, porque en esta finitud de la subjetividad: (iii) "La 'objetividad' se determina como 'la forma unilateral opuesta a la determinación subjetiva de la voluntad, es decir, la inmediatez de la existencia, como existencia exterior'" (§ 108 y 109).

El concepto de oposición a esta subjetividad formal es —Hegel señala "La objetividad formal como exterioridad en general" (GW 14, 2, 569)— lo exterior, que a su vez adopta diversas formas, como lo muestra el análisis de la acción.

La estructura de la acción

La voluntad sólo puede manifestarse como concepto al realizar su fin subjetivo mediante la acción.[19] El éxito de esta medida se debe a lo siguiente: "Puesto que en la realización de mi fin *conservo* mi subjetividad (§ 110), en su objetivación supero al mismo tiempo esta subjetividad inmediata, esta subjetividad individual mía" (§ 112). Esta superación se refiere conceptualmente a la voluntad de los demás como "subjetividad exterior, que es idéntica a mí" (§ 112). Por lo tanto, según Hegel, en relación con la objetividad del fin realizado contiene en-sí los tres significados siguientes, o mejor dicho, los reúne en la forma de tres momentos: α) existencia *exterior* inmediata (§ 109.), β) adecuación al *concepto* (§. 112.) y γ) subjetividad *universal* (§ 112).

En el caso de una acción exitosa, me identifico con el resultado de la acción, de modo que "el fin objetivo es *mío*" (§ 112): "[N]o me he guardado mi intención, sino que la he establecido objetivamente" (GW 14, 2, 619).

Esta objetivación del fin subjetivo a través de la "ejecución de la acción" (GW 14, 2, 609) genera, como ya se ha visto, no sólo una pretensión de validez que apunta al reconocimiento, sino que, al mismo tiempo, en tanto que acontecimiento de la

[19] Para una interpretación que intenta descifrar el concepto de acción y de Derecho de las *Grundlinien* mediante el concepto de fin (*Zweck*) y de la teleología, véase: Meyer, 2017.

acción también "dos objetividades respecto a la acción α.) lo presupuesto, lo que él quiere cambiar, β.) lo cambiado mismo, lo producido" (GW 14, 2, 579).

La acción es así algo "eficiente (*wirksam*)" en relación "con lo que se produce, que por lo tanto está también en el producto y, como razón subjetiva, estaba en la actividad" (GW 14, 2, 579). Estas notas, tituladas "*Zurechnungsfähigkeit—der Handlung*" (GW 14, 2, 579) de Hegel, resumen los diversos significados de "objetivo" que están contenidos en su concepción de la acción, pero al mismo tiempo también se encuentran bien diferenciados. Al hacerlo, son al mismo tiempo una conformación de la categoría de realidad efectiva, tal como Hegel la desplegó en la *Ciencia de la Lógica*.

Resultados y perspectivas

La hipótesis interpretativa de que Hegel basa su *Filosofía del Derecho* en un concepto pragmatista de la realidad no sólo nos permite explicar un elemento central de su filosofía práctica. Al mismo tiempo, nos proporciona una clave interpretativa para comprender mejor el contenido sistemático del análisis de Hegel de la categoría de realidad efectiva en su *Ciencia de la Lógica*.[20] En ese sentido, mi reconstrucción de la *Filosofía del Derecho* de Hegel como adscriptivismo cognitivista resulta esclarecedora en este contexto. Desde un punto de vista sistemático, podrían demostrarse los límites de una fundamentación científica (o incluso de una sustitución) de nuestra praxis de atribución, que pretende sustituir los estándares de nuestras valoraciones por construcciones de las ciencias naturales. Sin embargo, para asegurar esto, el siguiente bloque de construcción central sería un análisis del concepto de causa en el que Hegel basó su *Filosofía del Derech*o, el cual también muestra esto como una categoría pragmatista en el sentido aquí propuesto.[21]

[20] Esta declaración no compromete mi afirmación de que la *Lógica* de Hegel en su conjunto debe ser interpretada como una teoría pragmatista del significado; ni siquiera implica que el concepto pragmatista de realidad efectiva que ha sido elaborado en este trabajo para las *Grundlinien*, capte todos los aspectos que Hegel trata en la *Lógica* bajo la categoría de realidad efectiva. Sin embargo, nos permite examinar, como una hipótesis interpretativa más, si la explicación de Hegel de las categorías modales puede comprenderse desde su análisis de la acción.

[21] Una explicación semejante para las *Grundlinien* tendría que partir del parágrafo § 115; ver: Meyer, 2017a.

Bibliografía

Hart, H. L. A. (1951). "The ascription of responsibility and rights" en A.G. N. Flew (ed.), *Logic and Language*, pp. 145-166. Blackwell. Oxford.

Hegel, G. W. F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Felix Meiner. Hamburgo.

Jaeschke, W. (2004). "Zum Begriff des Idealismus" en C. Halbig *et. al.* (eds.), *Hegels Erbe*, pp. 164-183. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Meyer, T. (2017). "Warum wurde überhaupt Zement angerührt? Zur Rolle der Teleologie in Hegels Rechtsphilosophie am Beispiel der Zurechnung" en *RphZ* 04/2017, pp. 366-379. Nomos. Baden-Baden.

_____ (2020). *Verantwortung und Verursachung*. Felix Meiner. Hamburgo.

Meyer, T. y Quante, M. (2016). "Metaphysische und askriptivistische Aspekte der Verantwortlichkeit", en Kühler, M./Rüther, M.: *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, pp. 219-227. J. B. Metzler. Stuttgart.

_____ Meyer, T. y Quante, M. (en prensa). "Hegel's Metaphilosophy as Ascriptivist Metaphysics" en L. Illeterati & G. Miolli (eds.), *Hegel's Metaphilosophy*.

Quante, M. (2004). *Hegel's Concept of Action*. Cambridge University Press. Cambridge.

_____ (2013). "Hegels kognitivistischer Askriptivismus" en G. Hindrichs & A. Honneth (eds.). *Freiheit*, pp. 589-611. Klostermann. Fráncfort del Meno.

_____ (2017). *Einführung in die Allgemeine Ethik*, sexta edición. Wissenschaftliche Buchgesselschaft. Darmstadt.

_____ (2018a). *Pragmatistic Anthropology*. Mentis Verlag. Münster.

_____ (2018b). *Spirit's Actuality*. Mentis Verlag. Paderborn.

_____ (2020). *Philosophische Handlungstheorie*. Mentis Verlag. Paderborn.

Quante, M. y Mooren, N. (eds.) (2018). *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Felix Meiner. Hamburgo.

Rojek, T. (2017). *Hegels Begriff der Weltgeschichte*. De Gruyter. Berlín.

Siep, L. (2004). "Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee" en C. Halbig *et al.* (eds.), *Hegels Erbe*, pp. 351-367. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Sneddon, A. (2006). *Action and Responsibility*. Springer. Dordrecht.

Las condiciones formales de la agencia individual: la moralidad subjetiva en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, §§ 119-128[1]

Juan Ormeño Karzulovic
Instituto de Filosofía—Universidad Diego Portales
Facultad de Derecho—Universidad de Chile

Diese Idee [sc. die Idee der Freiheit] ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniss, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. dass der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist
Encyclopädie (1830), § 482 Anm.[2]

Introducción: agencia e individualidad

En el agregado (*Zusatz*) al § 15 de la Introducción a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en adelante, *RPhil*) Hegel contrasta dos sentidos de lo que significa ser un agente libre: el arbitrio (*Willkür*), entendido como capacidad de elegir,

[1] Una versión anterior de este artículo se publicó en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 15 (2020): 51-65 bajo el título "Las condiciones formales de la persecución del bien". La reelaboración de este trabajo ha sido desarrollada en el marco de la ejecución del Proyecto Fondecyt (regular) Nº 1200235, titulado "Azar, control y responsabilidad", del cual el autor es coinvestigador. Por comentarios y discusión del artículo el autor agradece especialmente a Francisco Abalo, Andrés Alonso Martos, Víctor Ibarra, Carlos Hidalgo, Juan Pablo Mañalich, Felipe Miranda, Ignacio Peña y Luis Placencia.

[2] "Esta Idea [sc. la Idea de la libertad] ha llegado al mundo por medio del Cristianismo, según el cual el individuo *como tal* tiene un valor infinito, [pues], en cuanto objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios como Espíritu, que este Espíritu more en él, es decir: que en sí el ser humano está destinado a la libertad más alta" (mi traducción).

y la acción ética (*sittliche Handlung*), entendida como caso paradigmático de la acción racional.[3] La primera concepción le parece a Hegel completamente insuficiente, precisamente porque al considerar que ser libre no consiste sino en ser capaz de elegir se omite toda evaluación de las razones que el agente habría tenido para elegir de un modo determinado. Esta concepción de la libertad es meramente formal, pues aísla la elección de todo proceso deliberativo —esto es, de la ponderación de razones y, por tanto, también del cálculo propio del razonamiento práctico— sin el cual apenas cabría decir que la elección o la acción así elegida ha sido intencional.[4] Dicho con otras palabras: concebida como mera capacidad de elegir, la libertad de la voluntad sería mero "decisionismo". De ahí que cualquier curso de acción o fin elegido de modo puramente arbitrario guarde con la voluntad del agente una relación puramente contingente, pues del seguimiento de aquello que ha sido elegido de este modo arbitrario no se podría inferir ningún patrón o disposición constante en el querer del agente. Por lo mismo, elecciones de ese tipo no podrían en principio apuntar a ningún agente individual: no distinguiríamos en ellas ni preferencias características ni disposiciones habituales para la acción.[5]

La caracterización de la acción ética en el mismo pasaje, sin embargo, que corresponde a la concepción según la cual un agente es libre cuando actúa racionalmente, tampoco parece dejar mucho margen para la particularidad individual:

> Cuando quiero lo que es racional, no actúo como individuo particular, sino que actúo según los conceptos de lo ético en general: en una acción ética no me hago valer a mí mismo, sino al asunto. El ser humano, empero, en cuanto hace algo erróneo, hace aflorar ante todo su particularidad. Lo racional es el camino real, por el que todos van, donde nadie se destaca (*RPhil*, agregado al §15: 67).

[3] El texto principal de la *RPhil* se cita, como es habitual, según número de parágrafo (§), de acuerdo con la versión castellana de Hegel, 1999, que se contrasta con la versión alemana de Hegel, 1995. Los agregados (*Zusätze*) se citan de acuerdo con Hegel, 1999 y se contrastan con la versión alemana de Hegel, 1986. Las notas manuscritas de Hegel a su propio ejemplar (NM) se citan a partir de Hegel, 1993 y se contrastan con la versión alemana en Hegel, 1995.

[4] "El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación" Aristóteles, EN, III, 1113a. Véase Anscombe, 2000, § 20: "[T]he ocurrence of other answers to the question 'Why?' besides ones like 'I just did', is essential to the existence of the concept of an intention or voluntary action" (33). Véase también el § 35: 65.

[5] Este tipo de agente sería, en palabras de Harry Frankfurt, a "wanton agent"; alguien a quien difícilmente calificaríamos como una "persona". (Frankfurt, 1971).

Según esto, lo que es central en la acción ética es el fin perseguido por el agente, esto es lo bueno sin más (o, al menos, un conjunto determinado de bienes), y lo que la caracteriza como racional es que ese bien (o conjunto de bienes) sea común a todos los agentes —o, al menos, a todos los que pertenecen a la misma comunidad ética—.[6] A diferencia del arbitrio, entendido como mera capacidad de elegir, el fin (o bien) perseguido por el agente por medio de la acción ética es importante para la determinación de la intención del agente; pues es importante para que el agente pueda responder la pregunta: "¿por qué hiciste x?" de modo apropiado (Anscombe 2000, § 5: 9). De modo que, de acuerdo con esta caracterización, la acción ética está en mejor pie que la mera capacidad de elegir para dar cuenta de la acción intencional y, en consecuencia, para dar cuenta de la voluntad (i.e. del *querer*) del agente, dado que este ha de implicar "el acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance" (Kant, 2002: 81; Ak. IV: 394),[7] aun cuando parezca *prima facie* igualmente insatisfactoria en lo que respecta a la caracterización de la libertad del agente y parezca directamente opuesta a la particularidad individual.

El capítulo "Moralidad" tiene, precisamente, a la particularidad individual del agente como su objeto principal, cuestión que se aclara si consideramos brevemente su lugar sistemático al interior de la *RPhil*. El capítulo acerca del Derecho Abstracto, que precede al de la moralidad, puede ser leído como un tratado acerca del marco formal que delimita la posibilidad y alcance de las pretensiones legítimas que un agente puede elevar sobre determinados bienes contra otros agentes, en circunstancias en las que todos los agentes tienen el mismo estatus (vgr. todos son "personas"), y en la que, por tanto, la particularidad de las distintas personas no juega ningún rol.[8] Por su parte, el capítulo dedicado a la vida ética puede ser leído como un tratado acerca del sistema de instituciones y deberes en los que los agentes han de participar a fin de actualizar el concepto de libertad (esto es, el verdadero o ge-

[6] En estricto rigor, lo que constituye la racionalidad (*Vernünftigkeit*) del bien o de este conjunto de bienes es su pertenencia a un sistema de leyes e instituciones válidas y vigentes, que constituyen la realización del concepto de libertad (§§142 ss.).

[7] Véase también Anscombe, 2000, § 36: 67 s. La Idea de que deliberamos sobre, y elegimos sólo aquello que está en nuestro poder hacer está en Aristóteles, Véase EN, III, 1111b 20 ss. y 1112a 31 s.

[8] El tipo de restricciones al razonamiento práctico de los agentes impuesto por esta condición de igualdad formal es típico de las teorías acerca de la justicia. Compárese esta idea con la de imparcialidad en Rawls al comentar el significado de la noción de "velo de ignorancia" y su vínculo con la ética kantiana. (Rawls, 1999: 118-123).

nuino *bien humano*),[9] que presupone tanto el tipo de fines como también las condiciones en las que los agentes individuales han de perseguir esos fines. La sección dedicada a la moralidad tiene como propósito principal especificar cuáles son las condiciones formales que es necesario tener en cuenta a fin de caracterizar la agencia individual como momento necesario para la actualización (*Verwirklichung*) del concepto de voluntad libre, al tiempo que pretende señalar los límites que semejante concepción formal trae consigo —esto es: que no podemos pretender poseer una imagen completa de lo que significa ser un agente libre atendiendo sólo a esas características formales.

Bajo la expresión "condiciones" o "características formales" de la agencia individual entiendo, por una parte, aquello que se requiere para que sea posible imputarle responsabilidad por lo que hace a un agente específico. Podemos caracterizar inicialmente estas condiciones de modo negativo: aunque el agente produzca una transformación en su entorno no podremos imputarle el hecho como una acción suya si el agente no sabe que eso que le imputamos es, precisamente, lo que él mismo sabe (o cree) que está haciendo. Desde este punto de vista, por ejemplo, Edipo *no puede* haber cometido parricidio, pues aun cuando él haya efectivamente asesinado a Layo, su padre, cosa que sabemos que hizo, él no lo sabe, esto es: sabe que ha asesinado a x, pero no sabe que x es su padre.[10] Es probable, por lo que sabemos del mito, que si Edipo hubiese sabido que el hombre en cuestión era su padre se habría abstenido de matarlo. En consecuencia, para que lo que Edipo ha hecho cuente como parricidio y le pueda, en consecuencia, ser imputado como algo que él *intencionalmente* hizo, necesitamos saber qué es lo que el agente sabe (o cree) que está haciendo. Según esto, el punto no es solo que no podamos acusar a Edipo de parricidio (aunque sí de asesinato); sino que si no tomamos en cuenta el conocimiento que el agente posee acerca de lo que está haciendo tampoco es posible determinar qué acción se está llevando a cabo. El conocimiento que el agente tiene de lo que

[9] "La vida ética es la *Idea de la libertad* en cuanto *bien viviente*, que tiene en la autoconciencia su saber, su querer, y por medio de cuyo actuar [tiene] su actualidad [*Wirklichkeit*], como también éste [actuar] tiene en el Ser ético su fundamento existente y su fin motor en y para sí, —*el concepto de la libertad que ha devenido mundo presente y naturaleza de la autoconciencia*" (§142).

[10] En este mismo sentido, el art. 390 del Código Penal de la República de Chile señala: "El que, *conociendo las relaciones que los ligan*, mate a su padre, madre o hijo, a cualquier otro de sus ascendientes o descendientes o a quien es o ha sido su cónyuge o su conviviente, será castigado, como parricida, con la pena de presidio mayor en su grado máximo a presidio perpetuo calificado". El destacado es mío.

hace impone, por tanto, una diferencia formal entre lo hecho por el agente (*Tat*) y su acción (*Handlung*). Y en la medida en que ese conocimiento admite grados, implica distintos niveles de voluntariedad y, por tanto, distintos niveles de responsabilidad.

Pero además de establecer límites a la imputación de responsabilidad, tales condiciones formales permiten que el agente pueda afirmar su individualidad —es decir, su agencia— en las acciones que emprende. Positivamente dicho: cuando el agente actúa intencionalmente, lo que hace es "traducir" (*übersetzen*) un contenido desde la forma en la que este es una mera finalidad subjetiva suya, todavía no realizada, a la forma en la que el contenido de su voluntad adquiere existencia intersubjetiva en tanto finalidad realizada, es decir en cuanto "objetividad exterior" (*RPhil* § 109). Considerada desde este punto de vista, la agencia es "moral", en sentido estricto, en cuanto las acciones expresan la subjetividad del agente.[11] O, dicho de otro modo, la agencia ha de ser concebida formalmente como "autorrealización". Que esta es una caracterización formal de la misma se hace evidente en el hecho de que ella aplica tanto a buenas como a malas acciones o que es neutral respecto de la cualificación moral de las mismas.[12]

Sin la especificación de estas condiciones formales de la agencia no es posible entender el sentido que tiene hablar de la particularidad del agente, de sus intereses y motivaciones, como algo a lo que el individuo en la modernidad tiene un Derecho:[13] el agente tiene Derecho a determinar lo que pretende y lo que hace de acuerdo con una perspectiva que le es propia.[14] En este sentido, estas condiciones formales (el saber que el agente posee acerca de lo que hace, por un lado, y la intención, la finalidad por la cual lo lleva a cabo, por otro), por medio de las cuáles en la acción se expresa la subjetividad del agente, posibilitan su autodeterminación, en el sentido más propio del término.

[11] "El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *Derecho de la voluntad subjetiva*. Según este Derecho, la voluntad *es* y *reconoce* solo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo" (§ 107).

[12] "Así como el Derecho no es inmediatamente lo que se opone a lo injusto, tampoco lo moral se determina en primer lugar como lo opuesto a lo inmoral, sino que es el punto de vista general, tanto de lo moral como de lo inmoral, que se basa en la subjetividad de la voluntad". (§108 Obs.) Sobre esto, véase Ormeño, 2016.

[13] "... [El sujeto tiene] en su finalidad su propio contenido particular, que es el alma determinante de la acción. Que este momento de la particularidad del agente esté contenido en y llevado a cabo por la acción, constituye la libertad subjetiva en su determinación más concreta: el Derecho del sujeto a encontrar su satisfacción en la acción" (§121).

[14] Véase Rosza, 2012: 103.

En lo que sigue, consideraré, primero, la delimitación que Hegel hace entre la concepción que de la agencia tiene menester el Derecho Abstracto, compendiada en la noción de "persona", y la concepción de la agencia propia de la moralidad, que Hegel compendia en la noción de "sujeto" (1). Luego, consideraré la distinción terminológica que Hegel hace entre "hecho" (*Tat*) y "acción" (*Handlung*) (2). En seguida, trataré lo que Hegel llama "Derecho del saber", por medio del cual Hegel pretende establecer condiciones mínimas para la imputación de responsabilidad, que corresponde a la sección titulada "El propósito y la responsabilidad" (*RPhil* §§ 115-118) y lo que Hegel llama "Derecho de la intención", que corresponde a la primera parte de la sección titulada "La intención y el bienestar" (*RPhil* §§ 119-128) y que especifica mejor el tipo de saber que el agente ha de tener a fin de actuar intencionalmente (3). Luego, trataré "el Derecho del sujeto a su particularidad", que pretende establecer, además de las condiciones formales negativas de la acción intencional, sus condiciones positivas, que incluye cierta especificación material (la búsqueda del bienestar) y los problemas que su consideración aislada y contrapuesta al Derecho trae consigo (4).

Persona y sujeto

"Persona" es el término con el que Hegel se refiere en esta obra a la concepción de la agencia racional que es típica del Derecho natural moderno de los siglos xvii y xviii y que designa al "sujeto de Derecho", esto es, al poseedor de capacidad jurídica. De acuerdo con ello, es "persona" todo agente capaz, por un lado, de elevar pretensiones normativas sobre cosas (i.e. es capaz de propiedad) y, por otro, de reconocer a otros individuos como "personas" (i.e. como capaces de propiedad). De modo que la "persona" es "libre" porque puede poner su voluntad en una existencia exterior: llamarla "suya", disponer de ella a su gusto y exigir de las demás "personas" que se abstengan de hacer uso de esa propiedad suya si es que esto lesiona su voluntad (por ejemplo, si se hace sin su consentimiento o se destruye el bien, etcétera). Considerado de este modo, el Derecho Abstracto establece condiciones racionales —es decir, imparciales en el sentido en que no implican distinciones cualitativas entre agentes numéricamente distintos—, para que cada individuo pueda "realizar" su libertad exterior, garantizando para cada uno un ámbito privado en el que los demás no deben interferir. El Derecho funciona, así, como un

estándar objetivo o como una "razón externa" (o un conjunto de tales razones), según la cual los individuos pueden perseguir sus propios fines, y a la que pueden "apelar" en caso de conflicto (pues las razones jurídicamente aceptables parecen ser razonables bajo cualesquiera condiciones subjetivas de los agentes).[15] Sin embargo, la satisfacción de los intereses de cada uno puede entrar en conflicto con el estándar público de racionalidad que es el Derecho (*RPhil* § 81), como queda de manifiesto en el conflicto jurídico de intereses (RPhil §§ 84-86), el fraude (*RPhil* §§ 87-89) y el crimen (*RPhil* §§ 90-103).

Precisamente a partir de esta discrepancia siempre posible entre las condiciones públicas de ejercicio de la agencia racional y los intereses del agente individual es que Hegel deriva la legitimidad de la perspectiva subjetiva que caracteriza a la moralidad, a saber: que el propio querer del agente sea considerado como el locus de la agencia racional, en el sentido de que lo que el agente quiere no sea sólo y en primera instancia evaluado de acuerdo con su eventual compatibilidad con el criterio externo que es el Derecho (la voluntad libre *an sich*), sino que lo sea ante todo en relación a criterios racionales propios de la agencia individual (la voluntad libre *für sich*). Para ilustrar la diferencia: dentro del campo del Derecho cualquier pretensión que el agente tenga, por inmotivada e irracional que nos parezca, puede ser válida si es compatible con condiciones jurídicas.[16] En el caso de la perspectiva moral, en cambio, la pretensión del agente es racionalmente evaluable con independencia de las condiciones jurídicas, es decir, la pregunta por las razones que el agente tiene para hacer lo que quiere es la consideración evaluativa más relevante.[17] De acuerdo con esto, el agente es concebido no sólo

[15] Para la distinción entre razones externas e internas, véase Williams, 1981a; y Parfit, 1997; para la aplicación de esta distinción en la interpretación del "Derecho Abstracto" en la *RPhil* de Hegel, véase Ormeño, 2015.

[16] "En todo Derecho un interés, pero sólo en el mismo. Contra este aspecto se muestra luego el formalismo del Derecho —para afirmar mi Derecho, aún sin ningún interés en la cosa— ergotismo (*Rechthaberei*)" NM al §37. Hegel, 1993: 181; Hegel, 1995: 325 s..

[17] "El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente en sí sino por sí infinita" (§105). "Dado que la subjetividad es ahora la determinación del concepto, pero se diferencia de él como tal, de la voluntad existente en sí —en la medida en que la voluntad del sujeto, en cuanto voluntad del individuo existente por sí, al mismo tiempo es (todavía tiene en sí la inmediatez)— la subjetividad constituye la existencia del concepto. Se ha determinado así— un plano más elevado para la libertad; el lado de la existencia de la idea, su momento real, es ahora la subjetividad de la voluntad. Solo en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existentes en sí" (§106. Traducción ligeramente modificada).

como *jurídicamente* responsable por lo que hace, sino también y ante todo como *moralmente* responsable por lo que hace, en la medida en que esto que hace expresa lo que el agente quiere hacer, su perspectiva subjetiva. "Sujeto" designa, en consecuencia, al agente que, a diferencia de la "persona", es libre porque él mismo, que se determina por sí mismo a obrar (*RPhil* § 107), constituye la existencia actual de la libertad (*RPhil* § 106). Es decir, no es libre porque haya cosas sobre las que puede reivindicar un título frente a otros y, de este modo, ser independiente de ellos, sino que lo es porque lo que hace, sus acciones y dichos, sus opiniones y fines, pueden ser imputados a su voluntad.[18]

La diferencia entre estas distintas concepciones de la agencia, que Hegel captura, terminológicamente, bajo las nociones de "persona" y "sujeto" respectivamente, puede expresarse resumidamente haciendo uso de la distinción entre una concepción negativa de la libertad, la del "Derecho Abstracto", y una concepción positiva de la misma, la de la moralidad: la primera se concibe básicamente como no-interferencia; la segunda como autodeterminación. Desde el punto de vista de Hegel, cuando ambas son consideradas aisladamente o sólo en contraposición mutua son ambas igualmente unilaterales y abstractas.

En lo que concierne tanto a la unilateralidad como a la abstracción de la concepción de la agencia libre condensada bajo el título "moralidad", que es aquí nuestro objeto, ellas se derivan del hecho de que aquí se toman en cuenta ante todo las condiciones bajo las cuales la perspectiva particular del agente, su subjetividad, puede expresarse en lo que el agente hace, por lo que se omiten una serie de consideraciones que, sin embargo, son relevantes para dar cuenta de la agencia en situaciones concretas. Así, por ejemplo, los distintos contextos en los que un agente se desenvuelve (vgr. el ámbito afectivo, el laboral, el político) o los distintos fines concretos que persigue y con cuya consecución puede identificarse (vgr. la satisfacción de ser un buen padre o una buena madre, o un trabajador o trabajadora exitosa, o un buen ciudadano o ciudadana), para no decir nada de las condiciones históricas y socio-culturales que posibilitan el despliegue de la autonomía individual, constituyen, desde el punto de vista de la subjetividad moral, aspectos externos a la agen-

[18] "[M]i libertad en ello, con mi saber y mi comprensión e intención (cualquier intención que haya tenido, según haya sido la Cosa interiormente en mi) juicio, [con] mi asentimiento y mi dar por bueno estar en el asunto" NM al §105. Hegel, 1993: 375; Hegel, 1985: 375 (traducción ligeramente modificada).

cia propiamente dicha, es decir, condiciones a las que el agente está sometido, y que, por tanto, simplemente le ocurren.[19]

En otras palabras: bajo el rótulo "moralidad" Hegel va a aislar y considerar aquellos aspectos de la agencia que posibilitan que aquello que el agente hace "exteriormente" (vgr. sus movimientos corporales, incluidas las cosas movidas por medio de ellos, y los efectos que tales movimientos tienen en el mundo, así como lo que dice públicamente, y los efectos que lo dicho trae consigo), que está sometido a una serie de condiciones que son independientes del agente y escapan a su control, pueda evaluarse en tanto expresan no la influencia de esas condiciones *externas*, sino su intención, fin, propósito, principio, certeza moral; esto es, evaluarse a la luz de lo que es, en contraste con las condiciones públicas del Derecho y las circunstancias del entorno en el que el agente se desenvuelve, presuntamente "interior" o subjetivo en sentido estricto.

La imagen, de acuerdo con la cual la acción ha de considerarse como exteriorización (*Äusserung*) de lo que es subjetivo o "interno", o como expresión, es la misma que utiliza Hegel en su análisis de la agencia individual en el capítulo V C de la *Fenomenología del Espíritu*,[20] que la presenta como un tipo especial de enajenación (*Entfremdung*), toda vez que la existencia pública que adquiere la finalidad subjetiva una vez realizada puede divergir considerablemente, en ciertas circunstancias —entre las que se encuentra el modo en el que el agente se concibe a sí mismo—, de lo que el agente pensaba estar realizando con su acción. Sin embargo, aunque consistentes, ambas exposiciones son diferentes. En la *PhG* Hegel explota esta divergencia entre intención y realización para mostrar que la individualidad práctica del agente no es un *dato* originario, que supuestamente no haría más que expresarse en la acción pública, sino que posee condiciones conceptuales y sociales que trascienden al agente singular, sin las cuales tal pretensión expresiva, que pertenece a la esencia de la acción intencional, es vana. En la *RPhil*, en cambio, Hegel

[19] Este es quizás uno de los aspectos en los que se distinguen, de modo más claro, las concepciones de la agencia de Hegel y Kant. Véase Ormeño, 2009.

[20] En la *PhG*, Hegel se refiere a la acción como *Ausprechen* (enunciación) de la individualidad. Sobre este capítulo de la *PhG* ("La individualidad que es para sí real en y para sí misma") y su relación con el tratamiento de la acción de la *RPhil* véase Pippin, 2008, Pippin, 2010, McDowell, 2010, Ormeño, 2016, Brandom, 2019. Sobre la acción en la *RPhil*, véase Quante, 2004, Menegoni, 1997. La discusión sobre estos pasajes de la *PhG* con Francisco Abalo y Luis Placencia y los participantes de su seminario conjunto sobre Hegel me ha sido muy útil.

asume que esta concepción expresiva de la acción, propia de la época moderna, es un modo de preservar la individualidad práctica del agente, poniéndola en cierto modo a salvo tanto de la contingencia como de la suerte a la que el individuo que actúa está siempre expuesto.[21]

Hecho (*Tat*) y acción (*Handlung*)

Hegel distingue terminológicamente entre lo que es realizado por el agente y puede ser descrito de ese modo por otros, o por el propio agente después de haber actuado, por un lado, y lo que es realizado por el agente y puede ser descrito por él mismo tomando en cuenta lo que pretendía llevar a cabo por ese medio, por otro. A lo primero lo llama *Tat*, hecho;[22] a lo segundo, *Handlung*, acción.[23] De acuerdo con el diccionario de los hermanos Grimm, la palabra *Tat* traduce las expresiones latinas *actio*, *actus*, *actum*, *effectus*, *factum*, *gestum*, todas las cuales incorporan el sentido de que lo que la palabra designa es lo hecho o realizado por un agente. Esta expresión sirve bien a la distinción que Hegel quiere realizar, toda vez que por medio de ella se designa tanto la actividad del agente, que es inseparable de él mismo, como lo hecho por el agente, es decir, la obra.[24] *Handlung*, en cambio, se refiere menos a lo hecho que a la actividad misma del agente, aunque, etimológicamente, la expresión proviene del verbo *handeln*, que se usaba originalmente para referirse a hacer

[21] "La distinción entre consecuencias necesarias y contingentes contiene una indeterminación, porque la necesidad interna aparece en lo finito como necesidad externa, como relación entre sí de cosas singulares que, independientes e indiferentes unas respecto de otras, coinciden exteriormente… El desarrollo de la contradicción contenida en la necesidad de lo finito es, en la existencia, precisamente el transformarse de la necesidad en contingencia y viceversa. Según este aspecto, actuar quiere decir entregarse a esta ley". Obs. al §118.

[22] "La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez del actuar consiste inmediatamente en que ella tiene para su actuar un objeto exterior *presupuesto* con múltiples circunstancias. El hecho pone una alteración en esta existencia previa y la voluntad tiene responsabilidad en general en ello, en la medida en que la existencia alterada lleva el predicado abstracto de lo *mío*" §115.

[23] "El Derecho de la voluntad es que en su hecho sólo se reconozca esto como su acción y tenga responsabilidad en él sólo en esto: lo que ella sabía en su finalidad acerca de sus [circunstancias] presupuestas, es decir, lo que de ello estaba contenido en su propósito. El hecho sólo puede ser *imputado* como *responsabilidad de la voluntad*: este es el *Derecho del saber*" §118.

[24] http://woerterbuchnetz.de/cgi bin/WBNetz/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&lemid=GT02774#XGT02774

o establecer algo.[25] En cualquier caso, la distinción tiene por objeto establecer dos distintas perspectivas desde las que podemos referirnos a lo que un agente hace. En palabras de Brandom, *Handlung* designaría "the endorsed acknowledged purpose that the agent is authoritative about, in virtue of which what happens is an action at all", mientras que *Tat* designaría "the consequential specifications [*sc*. of the action] that necessarily outrun any specification of purpose available in advance of the actual doing" (Brandom, 2019: 409). Aunque me parece que esta caracterización captura correctamente la diferencia entre lo que puede decirse acerca del fin que un agente persigue mientras este no se ha llevado a cabo aún (donde la descripción del mismo es general) y lo que puede decirse de lo efectivamente hecho (en la que la especificación ha de ser demostrativa, esto es: referirse a *este* hecho), no me parece afortunado decir que las diferentes perspectivas sean las del agente, por un lado, y los de una audiencia, por otro. Pues así como el agente, después de realizado el acto, puede evaluarlo a la luz de las consecuencias que este ha tenido, también la audiencia ha de poder identificar lo realizado por el agente como una acción intencional, esto es como algo hecho con un propósito, para que tenga sentido atribuirle responsabilidad por lo acaecido a un agente, aun cuando la especificación de la acción propuesta por la audiencia diverja significativamente de la descripción que el propio agente haría de lo que él estaba realizando o pretendía realizar.[26] Quiero decir: si le atribuyo al agente responsabilidad por la ocurrencia de *p*, pero sin tomar en cuenta lo que (yo creo que) él pretendía hacer, entonces lo hago responsable por todas las especificaciones que puedan hacerse de *p*; esto es, no le atribuyo, en sentido estricto, agencia, sino que lo considero simplemente como causa o condición de lo que ha ocurrido. Esto equivaldría a confundir lo que es designado por la expresión *Tat* (hecho, *factum*) con lo que designaría la expre-

[25] http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&lemid=GH02088#XGH02088

[26] La discrepancia eventual entre lo que el agente quería hacer y lo que los demás creen que él quiso hacer sólo puede ser notable bajo circunstancias bien específicas y en casos relativamente límites. Pues la descripción de lo que el agente hace, como puede referirla un testigo presencial del hecho a otras personas, contiene al menos una de las intenciones que el agente quería realizar (véase Anscombe, 2000, § 4: 7 ss.; y Pippin, 2008, cap. 6). Cfr. Menegoni, 1997: 133, que le atribuye a Hegel la dudosa tesis según la cual lo que se sigue de la acción es siempre distinto de lo que el agente individual quiere, proyectando erróneamente en la argumentación de la RPhil los muy distintos fines que persigue la argumentación en *PhG*, V C. Véase Ormeño, 2016.

sión "evento"[27] y diluiría en la concatenación causal tanto la singularidad de la acción, como la individualidad del agente.

De acuerdo con una creencia muy extendida entre quienes hacen filosofía de la acción, "evento" o "suceso" es la categoría general para referirse a cualquier cambio en un estado de cosas dado, a la que pertenecería la "acción" como una especie o subclase.[28] Y en la literatura se ha tendido a identificar, aunque con reservas, lo que Hegel designa por medio de *Tat* con evento, toda vez que él utiliza esta expresión para referirse a que lo hecho por un agente introduce cambios en el mundo y tiene consecuencias causales, muchas de las cuales no están contempladas en lo que el agente sabía de las circunstancias en las que actuaba ni tampoco estaban previstas en su propósito.[29] Creo que incluso con reservas esta identificación es equivocada: no podemos concebir a la acción como un tipo especial de evento (uno que, a diferencia de otro tipo de eventos, tendría una característica especial, la "intención", de la que los demás carecerían, y bajo la cual estos, pero no otros eventos, podrían ser descritos),[30] sino que la acción sólo puede individuarse *qua* acción por medio de la "intención", de modo que si no tomásemos en cuenta esta, tampoco podríamos referirnos al hecho (*Tat*) como constituyendo una unidad identificable: el hecho podría descomponerse en "movimientos" más pequeños, o ser contemplado como perteneciendo a cadenas causales más grandes, sin que ello haga posible de suyo la individuación de eso a lo que la acción refiere.[31] Esto no implica negar que las acciones puedan tener múltiples descripciones o especificaciones, muchas de las cuales no son intencionales, sea porque no toman en cuenta la perspectiva del propio agente, sea porque consistan en especificaciones de lo hecho a partir de consecuencias que el

[27] "La autoconciencia heroica (como en las tragedias de los antiguos, Edipo, etc.) todavía no ha avanzado desde su solidez (*Gediegenheit*) hasta la reflexión de la diferencia entre *hecho* (*Tat*) y *acción* (*Handlung*), entre el evento exterior (*äusserlichen Begebenheit*) y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como hasta la fragmentación de las consecuencias, sino que asume la responsabilidad en todo el alcance del hecho" (§118 Obs.).

[28] La exposición y motivos originales para esta creencia pueden encontrarse en Davidson, 2001 (sobre todo ensayos 3, 6 y 8). Véase la lúcida y breve discusión de Placencia acerca de la posición de Davidson acerca de la individuación de acciones qua eventos en Placencia, 2019: 85-102.

[29] Véase Quante, 2004: 105 ss., Menegoni, 1997: 126. También Pippin, 2008: 3, 5, 8 y 11, acepta prima facie la idea según la cual las acciones constituirían una especie de evento, que se distinguirían por ser "intencionales bajo una descripción". Sobre esto último, véase Anscombe, 2000, §6: 11 s., §23: 37 ss. Véase también Anscombe, 2016.

[30] Para una muy interesante discusión de este punto, véase Ford, 2011. Véase también Anscombe, 2000, §19: 28 ss.

[31] "[L]a determinación de la acción no es para sí algo aislado en orden a una individualidad exterior, sino el contenido *universal* que encierra en sí la relación múltiple. El propósito, en cuanto procedente de un ser pensante, no contiene simplemente la individualidad, sino esencialmente aquel aspecto *universal*, la intención" (§119).

agente no podía prever. Pero sí implica negar que la descripción de lo hecho por el agente *qua* evento constituya una suerte de descripción privilegiada, de la que dependería, en cierto sentido, la descripción de lo hecho *qua* acción. En el caso de las acciones, para decirlo con Frege, el acceso a la referencia depende del sentido de un modo fundamental y en el caso de la acción este está proporcionado por la intención.

Apoyo textual para atribuir a Hegel la tesis de acuerdo con la cual la noción de "acción intencional" es constitutiva para determinar aquello a lo que refiere como "hecho" —y, desde este punto de vista, una noción tan básica como la de "evento"— es su determinación formal de la acción como "exteriorización de la voluntad en cuanto subjetiva o moral" (*RPhil* § 113), que impone ciertas restricciones conceptuales a aquello que podamos atribuir a un agente como su acción: un movimiento corporal, algo que digo o, en general, un evento que mi cuerpo cause en el mundo no cuenta, por ello, como mi acción, a menos que eso que he hecho se vincule de modo especial con un contenido mío, a cuya realización mi conducta sirva como medio. Importante es aquí, según Hegel, que el contenido "no sólo contenga mi subjetividad para mí en cuanto finalidad interior mía, sino también en cuanto ha recibido la objetividad exterior" (*RPhil* § 110); que, además, en cuanto contenido particular de una voluntad, esta finalidad —consista ella en la satisfacción de una necesidad natural o social, como el hambre, el apetito sexual o el honor— deba poder ser articulada proposicionalmente —i.e. tener un cierto grado de generalidad, de modo que pueda ser instanciada en distintas realizaciones y, por tanto, ser realizada correcta o incorrectamente, de acuerdo o en desacuerdo con un estándar normativo (*RPhil* § 111). Por último, la existencia inmediata que este contenido adquiere por medio de la realización es el modo en el que otros la juzgan: en el juicio de otros agentes la realización del contenido es interpretada y evaluada según estándares públicos, o adquiere una existencia intersubjetiva (*RPhil* § 112).[32]

El saber que el agente tiene de lo que hace como condición de la imputabilidad

El agente individual actúa siempre en un contexto compuesto de circunstancias que preceden a la acción y que son independientes de su voluntad, algunas de las cua-

[32] "La exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral es la acción. La acción contiene las determinaciones señaladas de: a) ser sabida como mía en su exterioridad; b) tener una relación esencial al concepto en la forma de un deber ser, y c) estar referida a la voluntad de los demás" (§113).

les cree poder modificar con su acción (*RPhil* § 115). Pero, así como el agente no tiene control de estas circunstancias en las que está situado, tampoco tiene control acerca de todas las consecuencias que su acción, al modificar su entorno, pueda provocar. Como parte de la cadena de eventos en la que se sitúa su conducta, lo que el agente hace contribuye a los cambios de estado que puedan haberse producido en esas circunstancias después de su hecho o actuación.[33] Vista así, sin embargo, la contribución del agente puede ser inespecífica (limitarse a ser una condición, entre otras muchas, de ese cambio). O ser una contribución decisiva para ese cambio, aun cuando él mismo no se haya percatado de ello o no se lo haya propuesto. Lo que caracteriza al "punto de vista de la moralidad" es que hace depender lo que pueda imputársele al agente como acción suya de lo que el agente sabe que hace.

Ahora bien, ¿qué es lo que el agente sabe? De acuerdo con Hegel, el agente tiene una representación de las circunstancias en las que actúa, y en las que se ha propuesto un fin, lo que presupone que el agente se representa, además, qué medios —qué acción— es a su juicio necesaria para la consecución del fin propuesto, en esas circunstancias. Aunque el agente pueda equivocarse respecto de la suficiencia de los medios, y esto pueda serle imputado como algo de lo que él es responsable, no ocurre lo mismo con la representación de las circunstancias. Precisamente, porque el agente individual no tiene un conocimiento completo de esas circunstancias, puede que estas contengan algo que el agente desconoce. De acuerdo con Hegel, la voluntad tiene Derecho a que se le impute como acción suya sólo aquello "que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto" (*RPhil* § 117). Este "Derecho" implica que la descripción bajo la cual se le imputa al agente una acción preserve la perspectiva del propio agente. Tomando prestado un ejemplo de Anscombe, puede que el agente sepa que está aserrando unas tablas, pero crea, falsamente, que son suyas. Y si se le preguntara por qué está aserrando madera que no es suya, el agente rechazaría la pertinencia de la pregunta, precisamente porque desconocía esa circunstancia (vgr. si hubiese sabido que la madera no era suya no habría dispuesto de ella como si lo fuese, o no lo habría hecho abiertamente). Esta es una de las características de la acción intencional: que le sea aplicable el sentido pertinente de la pregunta "¿por qué estás haciendo *x*?", cuestión que no ocurre cuando al agente se le describe su acción en términos en los que él ya no pue-

[33] "El hecho provoca un cambio en esta existencia previa y la voluntad es responsable de él en la medida en que la existencia alterada lleva en sí el abstracto predicado de lo mío" (§115).

de reconocerla como suya. Este "Derecho del saber" recoge, al menos parcialmente, la discusión aristotélica acerca de la ignorancia de las circunstancias de la acción como motivo para excusar la responsabilidad del agente, aunque delimitando, en cierto modo por dentro, condiciones cognitivas sin las cuales el hecho no puede serle imputado al agente como una acción suya, esto es: como expresión de su individualidad.

Lo mismo pasa con las consecuencias del hecho. Ellas "son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que conforman una *figura* que tiene como *alma* el fin de la acción" (*RPhil* § 118); es decir, en la medida en que tales consecuencias pueden ser retrotraídas a lo que el agente quería hacer y a lo que sabía de sus circunstancias. Pero la acción puede tener consecuencias que ya no pueden ser retrotraídas al propósito del agente. El agente puede haber invertido todo su dinero en una compañía, esperando acrecentar su patrimonio. O, al menos, esta sería una descripción de lo que el agente ha hecho que "tiene como alma el fin de la acción". Pero una consecuencia posible de la acción es que el agente pierda su dinero porque la compañía en la que invirtió se haya declarado en bancarrota dos semanas después. Podemos, ahora, especificar la acción de este modo: "Invertí mi dinero en la compañía XYZ y me arruiné". Esta es una consecuencia de la acción que ya no tiene como alma su fin y, por tanto, tampoco es una descripción —una especificación, Brandom *dixit*, de quien tomo el ejemplo (Brandom, 2019: 388 s)— de lo que él ha hecho en la que el agente pueda reconocerla como suya: podemos imputarle al agente la inversión realizada como un medio para acrecentar su patrimonio, pero no con el propósito de perderlo todo. Nótese, sin embargo: ambas descripciones de la acción, la que incluye una circunstancia desconocida por el agente o la que la especifica según una consecuencia suya que el agente no podía prever, se refieren al mismo *hecho*, pero de modo tal que ellas ya no incluyen la perspectiva del propio agente.

"El Derecho del saber" pretende legitimar la adopción de una perspectiva solo desde la cual es posible vincular lo que el agente hace a lo que sabía que hacía, de modo tal que lo que hace esté bajo su control[34] y le sea justamente imputable. La ne-

[34] Que Hegel acepta el así llamado "principio del control" como condición para imputar responsabilidad es evidente por lo que dice acerca de la carga que a un agente le cabe asumir por daños causados por cosas que están más o menos bajo su control (animales de los que soy propietario, objetos cuyo funcionamiento correcto he de supervisar o los efectos causados por mi cuerpo en tanto objeto sometido a las leyes de la física (§ 116). En estos casos tengo un cierto tipo de responsabilidad (*Haftung*, *liability*), que es menor a la que tengo por lo que sé que estoy haciendo. Sobre el "principio del control" cfr. Nagel, 1993 y Hartman, 2017.

cesidad de adoptar esa perspectiva para que podamos hablar de agencia revela cuán consciente es Hegel de lo poco que un agente tiene, efectivamente, bajo su control al actuar, no solo cuando lo consideramos simplemente como una parte del mundo natural, inserto en cadenas causales más amplias, sino incluso cuando, de forma aislada, lo consideramos como la causa primordial de un acontecimiento, cuando le imputamos un hecho: nos es imposible conocer todas las circunstancias en las que nuestra acción tiene lugar, por lo que esta siempre puede ser descrita, verdaderamente, de modo tal que nos sea imposible reconocer lo que queríamos hacer o lo que creíamos estar haciendo. La adopción de una perspectiva en que se tenga en cuenta lo que el agente quiere, a sabiendas, llevar a cabo nos permite aislar el sentido en el que podemos decir de él que actúa en un sentido genuino. Pero esto solo quiere decir: que lo que el agente "controla" depende de la identidad entre lo que el agente se ha propuesto realizar, y alguna descripción verdadera de lo que ha hecho efectivamente; una identidad que no depende, simplemente, de la interpretación que el agente haga de lo que ha hecho ni de la aseveración, por su parte, de la existencia, o no, de tal identidad. Y lo que puede decirse de las circunstancias, puede decirse también de las consecuencias de lo hecho por un agente.

La acción es la del agente solo en la medida en que es posible describirla de modo que en ella se refleje lo que este sabía, en su propósito, tanto de las circunstancias como de las consecuencias esperadas (tanto las que el agente pretendía se produjesen, como también aquellas que él mismo no quería, pero que era esperable que ocurriesen). Aunque este saber es indispensable para la noción de acción intencional, no es con todo suficiente para responder la pregunta "¿por qué haces *x*?", sino sólo para rechazar la pertinencia de la pregunta si es que esta no se ciñe a ese saber. Y que la pregunta no sea pertinente no implica que el agente no pueda ser legal u objetivamente responsable de tales y cuales consecuencias. Pero no las ha producido intencionalmente.

Mientras Hegel utiliza la expresión "propósito" (*Vorsatz*) para delimitar negativamente lo que puede atribuírsele al agente desde la perspectiva en la que él mismo está situado, utiliza, en cambio, la expresión "intención" (*Absicht*) para referirse a dos aspectos distintos, aunque vinculados, de la acción intencional: la forma general o tipo bajo la cual la acción —i.e. el caso— ha de poder ser subsumida si es que el agente actúa intencionalmente, por un lado, y la "intención con la cual" el agente actúa, el fin que persigue al actuar, por otro.

En lo que concierne a lo primero, Hegel observa que la acción singular, en cuanto hecho, está en múltiples conexiones causales con las circunstancias en las que tiene lugar, contribuyendo, así, al cambio de estado de esas circunstancias. Esas conexiones causales hacen del resultado y otras consecuencias anexas algo necesario, que solo puede imputarse legítimamente al agente de acuerdo con lo que éste sabía de esas circunstancias. Pero algunas de estas consecuencias se presentan como resultados cuya posibilidad reside, precisamente, en el tipo general de acción que la acción singular del agente ejemplifica (*RPhil* § 119). Así, si el propósito de Pedro es dañar a Juan, y Pedro cree que una forma de dañar a Juan es golpear a Juan, entonces el hecho de que Juan muera como resultado del golpe que Pedro le ha propinado no es una consecuencia "externa" a lo que Pedro se había propuesto hacer, pues matar a Juan es una forma de dañar a Juan, aun cuando golpear a Juan no sea equivalente a matarlo. Muy bien puede ser que Pedro no se haya propuesto matar a Juan, pero en la medida en que se propuso dañarlo golpeándolo, y que la muerte de aquél al que se golpea es una de las consecuencias típicas de esta clase de acciones, tenemos que presuponer que Pedro sabe o debería conocer esta cualidad general de su acción. Al calificar, entonces, lo que Pedro ha hecho como "homicidio" no estamos sino desplegando lo que ya estaba contenido, como posibilidad, en el propósito del agente, conocido por él.

Este "Derecho de la intención", como lo llama Hegel en el § 120,[35] es un corolario del "Derecho del saber", pues especifica las cosas que el agente no ha de ignorar, si es que ha de dársele crédito por lo que ha hecho. En cierto sentido, ambos "derechos" protegen la individualidad del agente, toda vez que muestran su acción como una suerte de determinación a la que el agente ha llegado (o ha podido llegar) por medio de un razonamiento a partir de ciertas premisas generales.[36] De ahí que si suponemos que un agente, capaz de formarse un propósito, es sin embargo estructuralmente incapaz de conocer la cualidad general de su acción —esto es, de subsumir lo que ha hecho bajo la correspondiente descripción general—, lo consideremos parcial o totalmente

[35] "El *Derecho de la intención* es que la cualidad *universal* de la acción sea no sólo en sí, sino además *sabida* por el agente, y por lo tanto puesta en su voluntad subjetiva" (§120).

[36] Para una reconstrucción detallada sobre la teoría que Hegel habría tenido del razonamiento práctico y que subyacería a los textos que estamos comentando, véase Quante, 2004.

irresponsable.[37] Por otro lado, bajo la rúbrica "Derecho de la *objetividad* de la acción", de acuerdo con la cual la acción puede afirmarse como algo sabido y querido por el agente (*RPhil* § 120), Hegel explicita que lo que caracteriza al agente individual como tal —esto es, como agente moralmente responsable— tiene siempre como contrapartida el juicio de otros agentes. El agente no puede reconocer el acto como suyo sino es algo sabido (y querido) por él mismo, aunque esta autoridad que el agente reivindica para sí ha de conformarse con las condiciones en las que los demás puedan reconocer el hecho como algo que pueda serle atribuido e imputado al primero. La imputación de responsabilidad, la excusa, la a veces orgullosa, a veces soberbia, reivindicación, por parte del agente, de su autoría ("sí, yo lo hice") constituyen un cierto tipo de práctica (cuya institucionalización no es tematizada por Hegel en este capítulo) y requiere, en consecuencia, que tanto el agente como la audiencia compartan los conceptos que la gobiernan, si es que han de participar comunalmente en ella. Tales conceptos, por tanto, no están a disposición de los agentes: así, quien termina matando como resultado del tipo de acción que había emprendido (en nuestro ejemplo, la muerte de Juan como resultado de que Pedro lo haya golpeado), no puede impedir que el resultado de esa acción (a saber, el homicidio de Juan) le sea imputado como algo que él debería haber sabido.[38]

En suma: sin la perspectiva proporcionada por el "Derecho del saber" y el de la "intención" no podríamos atribuirle al agente una responsabilidad individual. Esta perspectiva implica que el agente se hace una representación de las circunstancias en las que actúa y del efecto que lo que él haga tendrá en esas circunstancias: quiero encender la luz y creo que presionar el interruptor es la (mejor) manera de lograrlo, entonces presiono el interruptor (el ejemplo es, famosamente, de Davidson, 2001). La perspectiva en cuestión nos permite entender la acción llevada efectiva-

[37] En sus observaciones manuscritas a la observación al §120, Hegel comenta que los niños y los idiotas golpean con el propósito de dañar, pero no saben que por este medio matan o pueden matar. NM al §120. Hegel, 1993: 425; Hegel, 1995: 387.

[38] Sigo aquí las interesantes observaciones de Maraguat, 2010 a propósito de cómo interpretar la tesis de Hegel, según la cual en la acción está contenida su referencia a los demás (§113). Véase, además, el texto de la observación al §132: "El Derecho de la objetividad adopta ahora la siguiente figura: dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo. Quien quiere actuar en esa realidad, precisamente por ello debe someterse a sus leyes y reconocer el Derecho de la objetividad".

mente a cabo como la conclusión de una inferencia práctica, que ha de ser evaluada en virtud de su conformidad o disconformidad con las premisas de esa inferencia: la acción es una buena "performance" si se adecua a lo que el agente quería hacer y sabía que hacía, y mala en caso contrario (donde "buena" y "mala" no son términos de calificación moral necesariamente, sino de logro). Es decir, tal perspectiva nos compromete a entender al agente, en sentido estricto, como un agente racional.

Pero ese compromiso racional, según Hegel, tiene dos lados. Le permite al agente actuar "de acuerdo con la representación de una ley", pero exige de él que se ciña a las restricciones que la racionalidad impone: si mi hijo de cuatro años juega con fuego y se quema, se lo podré reprochar como un accidente, fruto de la irresponsabilidad propia de la edad; pero si mi hijo de veinte hace lo mismo, el reproche es distinto, pues se basa en lo que tanto él como yo sabemos son las consecuencias típicas de jugar con fuego. De modo que el agente actúa, en sentido genuino, tanto cuando lo que hace es el resultado de lo que él sabe o cree estar haciendo, como cuando puede achacársele lo que él debería haber sabido de su acción en tanto racional (cosa que no puedo hacer con el niño de cuatro años). La perspectiva en cuestión implica que el agente sepa no solo lo que en este momento hace, sino que entienda que eso que hace ejemplifica un tipo general: el que usted apuñale mortalmente a Fernández sea entendido como asesinato, que también se verifica en el estrangulamiento de Pérez, o en el envenenamiento intencional de Díaz realizados por otras personas.

Todos estos aspectos (vgr. los aspectos vinculados con el saber de lo que uno se ha propuesto hacer, así como el conocimiento de la cualidad general o tipo de la acción que el agente está llevando a cabo) no son sino condiciones formales de la agencia, esto es, condiciones sin las cuales no es posible atribuir responsabilidad al agente *qua* individuo, y que en cierto sentido son constitutivas de cualquier agencia racional. Hegel entiende esta última en general como "autorrealización":[39] precisamente, bajo la perspectiva formal que estamos comentando, lo que el agente hace expresa quién el agente es. La acción, bajo esta perspectiva formal, muestra que su contenido (vgr. el fin) pertenece formalmente al sujeto (*das Meinige überhaupt*). Pero el cumplimiento de estas condiciones formales no asegura, sin embargo, que el agente pueda (o quiera) identificarse con aquello que él efectivamente es y que la acción saca a la luz pública, luz

[39] Véase Ormeño, 2016.

bajo la cual lo que el agente quería hacer puede mostrar un aspecto que el agente desconocía.[40]

Lo que el agente quiere como condición formal de su individualidad

La cualidad general de la acción no es, empero, el fin por mor del cual el individuo realiza una acción determinada. El homicidio que Pedro ha cometido en contra de Juan se ha llevado a cabo por algún propósito particular. Si Pedro golpeó a Juan, porque quería dañarlo, todavía nos preguntaremos por qué quería hacerlo; no nos parece que la enunciación de tal propósito (vgr. golpearlo para dañarlo) contenga una caracterización que haga del daño de Juan algo especialmente deseable. A lo más, el enunciado documenta la necesidad (o suficiencia) de la acción-tipo (golpear) para el fin propuesto (dañar a Juan). Si, en cambio, Pedro quería dañar a Juan porque quería vengar una ofensa, haya sido esta real o imaginaria, el deseo de venganza explica por qué Pedro quería dañarlo y, en consecuencia, por qué lo golpeó, es decir, por qué la acción le pareció a Pedro digna de ser llevada a cabo. Razonando de modo análogo Pedro podría tratar de defenderse de la imputación, reconociendo que golpeó a Juan, lo que tuvo como consecuencia la muerte de este, pero no para dañarlo, sino para defenderse de la agresión de Juan. Si el fin que el agente persigue con su acción es la autodefensa, entonces la acción es vista a otra luz (una bajo la cual la muerte de Juan podría verse justificada). En el primer caso, la acción (golpear) es un medio para un fin (dañar), y éste a su vez un medio para un fin ulterior (vengarse). En el último caso, la acción de golpear es un medio para un fin (preservar la propia vida o integridad física), que parece no requerir ningún otro fin ulterior, pues él mismo posee esa caracterización de deseabilidad que explica suficientemente la ejecución de la acción (Anscombe § 37: 70 s).

Hegel examina el vínculo entre cualidad general y particularidad subjetiva de este modo: la acción implica una pluralidad de momentos y una duración en el tiempo, que se ven comprimidas bajo una sola descripción unitaria cuando se la

[40] "La individualidad que se confía al elemento objetivo, al convertirse en obra, se abandona indudablemente a él y se presta a ser cambiada e invertida [...] La objetividad no hace cambiar el hecho mismo, sino que se limita a poner de manifiesto lo que este es, es decir, si es o no es nada". (PhG §322: 193. El primer número indica el número de párrafo; el segundo la página de la traducción de W. Roces).

subsume bajo su cualidad general (*RPhil* § 120).[41] De esta multiplicidad el agente puede "aislar un aspecto singular de la acción' y afirmarlo "como su esencia subjetiva' (*RPhil* § 119 Obs.), aquello por mor de lo cual la acción ha sido emprendida, lo que el agente quería lograr por medio de la acción. Este fin particular, que constituye, según Hegel, el contenido particular propio del agente, "es el alma determinante de la acción" (*RPhil* § 121), cuya presencia en la descripción de esta preserva la individualidad, la "particularidad subjetiva' del agente (id.), y que le confiere a la acción, en cuanto medio necesario y/o suficiente para el fin, valor subjetivo, interés (*RPhil* § 122). Así, Pedro tiene interés en golpear a Juan, porque desea dañarlo, y esto último tiene interés para él, porque desea vengarse. O, para decirlo de otro modo: la acción-tipo se hace deseable para el agente, algo que este quiere instanciar, porque desde su punto de vista es apropiada para llevar a cabo aquello en cuya realización el agente tiene un interés.

Por este medio, Hegel pretende recoger ese aspecto de la acción intencional, según el cual lo que el agente persigue, el fin de su acción, se le presenta a éste como algo "bueno", sea este bien real o aparente.[42] El substantivo "bien' y el adjetivo "bueno" designan, en este contexto, una característica formal de la acción intencional a la que ya hemos aludido, a saber: que cualquiera sea el fin que el agente pretenda obtener con su acción, este ha de ser algo que a sus propios ojos es apetecible. Este es un hallazgo que está a la base de la filosofía práctica desde antiguo, al que, sin embargo, Hegel quiere darle un cierto giro particularmente moderno: "El hecho de que en la acción esté contenido y realizado ese momento de la *particularidad* del agente constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *Derecho del sujeto* de encontrar su *satisfacción* en la acción" (*RPhil* § 121). La determinación de lo que Hegel quiere decir con esto se hace más provechosa si la contrastamos con el modo en el que Kant tematiza la noción de interés. De acuerdo con Kant, el interés es "la dependencia de una voluntad contingentemente determinable respecto de

[41] "La cualidad universal de la acción es el contenido múltiple de la acción retrotraído a la forma simple de la universalidad" § 121.

[42] "Todo arte y toda investigación, e igualmente toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden' Aristóteles, EN, I, 1094a. "Luego, para que la voluntad tienda hacia algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien. Por eso dice el Filósofo, en el II *Physic.*, que *el fin es un bien o un bien aparente*". Tomás de Aquino, ST., *Prima secundae*, Q. 8, art. 1.

los principios de la razón". Pero en esta dependencia Kant distingue ulteriormente dos tipos de interés: (1) el interés del agente en el objeto de la acción (el "bien"), que Kant llama "patológico" porque se sigue del modo en que la representación del objeto nos afecta (vgr. nos resulta útil o grato), y en el que la razón está al servicio de la satisfacción de las necesidades del agente, y (2) el interés del agente por la propia acción, que Kant llama "interés práctico", que "muestra que la voluntad depende solo de principios de la razón en sí misma" (Kant 2002: 113; Ak. IV: 413). Esta formulación sugiere que podemos considerar la satisfacción que el individuo experimenta al tener éxito en la consecución de su fin separadamente de la agencia racional (esto es, que podríamos tematizar esta última de modo puramente formal, con independencia de los fines que el agente se proponga); que hablar de la "satisfacción" que el agente experimentaría por ser un agente racional sería totalmente impertinente; e, incluso, sugiere que se podría contraponer con sentido la satisfacción subjetiva a la consecución de fines "válidos en y para sí" (*RPhil* § 124). Hegel, claramente, no lo ve así. Desde su punto de vista, ambos aspectos, el fin perseguido y el ejercicio de la agencia, son sólo analíticamente separables: podemos distinguir el aspecto formal de cualquier actividad intencional —a saber, el compromiso que el agente tiene (o debería tener) con la acción que lleva a cabo cuando cree que esta es necesaria para la realización de lo que quiere—, de lo que efectivamente quiere en cada caso. Pero ambos aspectos constituyen, en principio, una unidad inseparable, característica de la acción intencional: tanto la "actividad formal misma", a saber: que el agente sea por medio de su acción causa de aquello que desea, como aquello que se representa como deseado, constituyen, según Hegel, el contenido del fin particular de la acción y se comportan entre sí como forma y materia, respectivamente (*RPhil* § 123).

De esta caracterización de la acción intencional se sigue su carácter expresivo, pues en la acción, que muestra el compromiso que el agente tiene con su fin, se devela quién es el agente. De ahí que Hegel pueda sostener que el sujeto "es la *serie de sus acciones*" (*RPhil* § 124); en ellas se documenta la subjetividad del agente, su perspectiva propia (el modo en el que entiende qué es valioso realizar; cuán comprometido está con aquello que cree que es bueno; qué tan importantes son para él las restricciones a su acción que son los derechos de los demás, etcétera), que queda así entregada al juicio de los demás. Como se ha sugerido ya, este juicio se lleva a cabo por medio de

conceptos que tanto el agente como la comunidad a la que él pertenece, comparten.[43] Pero en la acción se documenta, también, el valor de esa subjetividad. En sus observaciones manuscritas, Hegel pone el valor de la acción, esto es, de la expresión de la propia subjetividad, en el contexto de la contingencia o de la "suerte constitutiva", por un lado, y la "suerte incidental",[44] por otro, en la que el agente se halla situado: "Acción es realidad [*Wirklichkeit*]. Ahí valen la particularidad, circunstancias, todas las ventajas, desventajas del nacimiento, del talento, del carácter. Alcance de los hechos, efectos. Debe considerarse sin envidia. Yo no he sido éste, no soy éste. Yo, en mi parte, en mis circunstancias, debo ser realmente [*wirklich*] lo que yo puedo" (NM al §124. Hegel, 1993: 433; Hegel, 1995: 390 s. Traducción ligeramente modificada). La perspectiva moral permite preservar la particularidad individual del agente, pero la acción misma, o la serie de ellas (la vida en su conjunto), en cuanto realidad efectiva sometida al juicio de los demás, devela consigo las determinaciones que esa subjetividad tiene debidas a la contingencia (vgr. cuna, talento y carácter) o a la suerte (consecuencias de lo hecho), que rebasan la perspectiva moral y no tienen cabida en ella, pero que cualifican el valor de esa subjetividad.

Ahora bien, en el contexto que estamos considerando (el "punto de vista de la moralidad"), en que se ha hecho abstracción de los contextos sociales en los que la agencia se ejerce y los fines que tales contextos proporcionan a la agencia, la "materia" del contenido particular "sólo tiene un contenido más determinado en su *existencia subjetiva natural*, en sus necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc." (*RPhil* § 123). La forma que adquiere aquí el "bien" particular del agente es la del bienestar o felicidad, en el sentido que esta constituye el horizonte normativo en relación al cual el propio agente evalúa los fines particulares que se pone, como queda claro por la referencia al § 108 en este mismo parágrafo. Aquí la noción de bienestar ocupa el lugar que formalmente corresponde a la especificación material del contenido subjetivo de la acción intencional. Siendo esto así, la consideración acerca de la acción intencional transita naturalmente a cuestiones moralmente substantivas: ¿tie-

[43] En sus notas manuscritas a su propio ejemplar, Hegel comenta que la acción es "existencia [de la intención] afirmada en relación a la voluntad de otros, es decir, en general realidad en el mundo de la libertad, la intención es alcanzada no sólo como mía, sino también como cosa universal en el ámbito espiritual" NM al §124. Hegel, 1993: 437; Hegel, 1995: 390.

[44] Para estas nociones, véase Williams, 1981b y Nagel, 1993.

ne cada individuo Derecho a procurar su felicidad? La cuestión no es si cada individuo, descriptivamente hablando, busca su propio bienestar, sino si las acciones que el agente cree que tienden a ello están justificadas no solo desde su propia perspectiva, sino desde la de *cualquier* agente (*RPhil* § 125), y de ser así, hasta qué punto lo están. ¿Cuáles son los límites de la búsqueda del bienestar individual? De acuerdo con Hegel pertenece al punto de vista de la moralidad (que es, de hecho, el de la libertad subjetiva, que "constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna" (*RPhil* § 124 Obs.) considerar el bienestar como algo "externo" a la agencia, en el sentido de que se trata de una finalidad cuya consecución depende esencialmente de factores que son radicalmente independientes de la particularidad individual (el hecho de que vivir implica una condición menesterosa en el contexto de una "naturaleza madrastra", o en la configuración del mundo social en el que nos toca vivir), y en ese sentido aparece para el agente, en este contexto, como un ideal indeterminado, cuya persecución solo es válida en la medida en que respetemos el Derecho de los demás (*RPhil* § 126). Pero a su vez, el fundamento de nuestra aspiración al bienestar está constituido por el hecho de que vivimos, y la vida (su preservación, incluso, "de acuerdo con la posición social" del agente necesitado (*RPhil* § 127 Obs.) constituye un límite al Derecho de los demás, que era el límite de nuestra persecución del bienestar. El §128 pretende mostrar que así queda explicitada la pareja unilateralidad del Derecho y del punto de vista de la individualidad particular, que todavía no se ha elevado a la búsqueda del bien.

En suma: la acción es la del agente no sólo en función del cumplimiento de ciertas condiciones formales, sino también en función de aquello que el agente quiere, por medio de su acción, lograr: el fin, que constituye el aspecto particular de la acción, cuya consecución motiva al agente a actuar en primer lugar. Si preguntamos "¿por qué?" o "¿para qué?" un agente realiza una acción determinada, podemos obtener una respuesta provisoria: para adquirir un medio para obtener otra cosa; o una respuesta final: para lograr aquello que al agente le parecía desde un principio "absolutamente" deseable. De acuerdo con Hegel, este contenido tiene un doble aspecto: uno formal, otro material. El aspecto formal tiene que ver con el aspecto autorrealizativo de la agencia, ya mencionado: todo contenido en

función de cuya consecución o realización decido actuar es "mío";[45] o es aquello que constituye lo que Hegel llama: "la actividad formal", que es descrita como el hecho de que el sujeto quiere estar con su actividad llevando a cabo aquello que él mismo ve como su objetivo (*RPhil* § 123). El aspecto material está vinculado con aquellos objetivos particulares —"dinero, casa, el propio bienestar, la felicidad de los seres humanos o la del Estado" (Hegel, 1995: 309. NM al § 6)— a los que el sujeto puede llamar "míos" eventualmente. Este aspecto material es el que constituye el contenido de la doctrina ética de Hegel, propiamente dicha.

Bibliografía

Georg Wilhelm Friedrich Hegel:

(1995). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, editado por Johannes Hoffmeister. Felix Meiner. Hamburgo.

(1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

(1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*, traducción de Juan Luis Vermal. Edhasa. Barcelona.

(1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición de Karl-Heinz Ilting, traducción de Carlos Díaz. Libertarias/Prodhufi. Madrid.

[45] Comentando acerca de las circunstancias de la acción (vgr. quién actúa, qué hace, por qué lo hace, con qué medios lo lleva a cabo, cómo lo lleva a cabo, cuándo lo lleva a cabo y dónde), cuya ignorancia podría eventualmente excusar lo que un agente hace, dice Aristóteles que el agente no podría ignorar quién es el que está actuando ("¿Cómo podría ignorarse a sí mismo?" EN, 1111a). El conocimiento que el agente tiene acerca de sí mismo en la acción —vgr. que el propósito X es el suyo propio— parece ser un rasgo formal de la misma, algo sobre lo cual el agente no podría equivocarse, so pena de denegarle cualquier agencia. Wildt, 1982, llama a esto la "Selbsthaftigkeit des Willens", el carácter de primera persona de la agencia en general (249 ss.). Speight, 2004 observa a este respecto que si la agencia ha de tener algún espesor, y no limitarse a ser una condición formal invariable, es necesario considerar la relación entre esta forma de "lo mío" y el contenido corregible y revisable (el fin) (60 s.). Esta misma idea está contenida en una de las notas al margen a su propio ejemplar de la Rph: "Este retorno de la voluntad en sí es lo formal —en primer lugar, en general —un deber-ser— uno siente igualmente que depende de la naturaleza de lo particular— si yo, de hecho, está en ello consigo mismo; lo particular es fin —es ciertamente mi fin formalmente, pero este puede tener un contenido, que me haya sido dado de cualquier parte, y que es distinto del Yo". Hegel, 1995: 311. NM al § 7.

(1980). *Phänomenologie des Geistes*, editado por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede. Volumen 9 de las Gesammelte Werke. Felix Meiner. Hamburgo.

(1986). *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces y revisión de Ricardo Guerra. Fondo de Cultura Económica. México.

Otros autores

Anscombe, E. (2000). *Intention*. Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos). Versión castellana: Ana Isabel Stellino (1991). *Intención*. Paidós. Barcelona.

___ (2016). "Bajo una descripción", traducción de Ernesto Riffo en Juan Ormeño Karzulovic (ed.), *Acciones, razones y agentes. Ensayos sobre teoría de la acción e imputabilidad moral y jurídica*, pp. 37—54. LOM. Santiago de Chile.

de Aquino, T. (1993). *Suma de Teología II*, parte I-II. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, traducción de Julio Pallí Bonet. Gredos. Madrid.

Brandom, R. (2019). *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

Código Penal de la República de Chile. Disponible en: https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1984

Davidson, D. (2001). *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press. Oxford. Versión castellana: Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés (1995). *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Crítica/UNAM. México.

Ford, A. (2011). "Action and Generality" en F. Stoutland, J. Hornsby, A. Ford (eds.), *Essays on Anscombe's Intention*, pp. 76—104. Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

Frankfurt, H. (1971). "Freedom of the Will and the Concept of a Person" en *The Journal of Philosophy*, vol. 68, núm. 1 (14 de enero), pp. 5-20.

Hartman, R. (2017). *In Defense of Moral Luck*. Routledge. Londres.

Kant, I. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza. Madrid.

Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Disponible en: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html.

Maraguat, E. (2010). "Acción, voluntades y objetividad". IV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Disponible en: https://www.uv.es/maraguat/papers/AVO.pdf.

McDowell, J. (2010). "Towards a Reading of Hegel on Action in the 'Reason' Chapter of the *Phenomenology*" en Arto Laitinen y Constantine Sandis (eds.), *Hegel on Action*, pp. 79-96. Palgrave Macmillan. Londres.

Menegoni, F. (1997). "Elemente zu einer Handlungstheorie in der 'Moralität' (§§ 104-128)" en Ludwig Siep (ed.), G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 125-146. Akademie Verlag. Berlín.

Nagel, T. (1993). "Moral Luck" en Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, pp. 53-71. SUNY Press. Albany.

Ormeño, J. (2016). "Expresivismo y retrospectividad. ¿Es la teoría hegeliana de la acción una alternativa a las teorías causalistas y mentalistas?" en Juan Ormeño Karzulovic (ed.), *Acciones, razones y agentes. Ensayos sobre teoría de la acción e imputabilidad moral y jurídica*, pp. 125-143. LOM. Santiago de Chile. Hay una versión de este artículo en Marcelo Carvalho, Ricardo Pereira Tassinan y José Pertille (2015) (eds.), *Hegel*, pp. 161-178. Anpof—Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofía. Brasilia.

___ (2015). "Libertad abstracta y racionalidad: sobre la autoridad del Derecho Abstracto" en Revista *Pensamiento Político* núm. 5, pp. 91-102. Disponible en: http://www.pensamientopolitico.udp.cl/rpp5-libertad-abstracta-y-racionalidad-sobre-la-autoridad-del-Derecho-abstracto/

___ (2009). "Dualismo y praxis o ¿cuál es el problema con la teoría moral de Kant, Profesor Hegel? La crítica a la 'concepción moral del mundo' en la *Fenomenología del Espíritu*" en Vanesa Lemm y Juan Ormeño Karzulovic (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad*. Universidad Diego Portales. Santiago de Chile.

Parfit, D. (1997). "Reasons and Motivations" en *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 71, 1: 99-130.

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press. Cambridge.

_____ (2010). "Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner-Outer' Problem" en Arto Laitinen y Constantine Sandis (eds.), *Hegel on Action*, pp. 59-78. Palgrave Macmillan. Londres.

Placencia, L. (2019). *Handlung und praktisches Urteil bei Kant*. Karl Alber. Friburgo/Múnich.

Quante, M. (2004). *Hegel's Concept of Action*. Cambridge University Press. Cambridge.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

Rózsa, E. (2012). *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Brill. Leiden.

Speight, A. (2004). *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*. Cambrige University Press. Cambridge.

Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung*. Klett-Cotta. Stuttgart.

Williams, B. (1981a). "Internal and External Reasons" en *Moral Luck*, pp. 101-113. Cambridge University Press. Cambridge.

___ (1981b). "Moral luck" en *Moral Luck*, pp. 20-39. Cambridge University Press. Cambridge.

Lógica subjetiva y teoría de la acción en Hegel

Luis Mariano de la Maza
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Si hace una década se constataba que el concepto de acción no despertaba mucho interés entre los investigadores de la filosofía práctica de Hegel,[1] en la actualidad se podría afirmar todo lo contrario. Ya sea por la influencia de los estudios de la moralidad kantiana y su natural tendencia a la comparación con Hegel, o por la repercusión de los estudios sobre la racionalidad de la acción en autores como Davidson y Anscombe, o simplemente por la renovada lectura de los *Fundamentos de la filosofía del Derecho* en su conjunto al acercarse el cumplimiento de los 200 años desde su publicación, la concepción hegeliana de la acción está siendo actualmente objeto de numerosos seminarios de investigación y publicaciones. El lugar sistemático de la teoría hegeliana de la acción es la segunda parte de la *Filosofía del Derecho* (*RPhil*), titulada "Moralidad", o su versión abreviada en la parte B de la filosofía del Espíritu objetivo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Sin embargo, tiene también antecedentes en la base puramente conceptual de su sistema de filosofía, la *Ciencia de la Lógica*, especialmente en los capítulos sobre el concepto, la teleología y la idea del bien de la lógica subjetiva. El objetivo de este trabajo es sacar a luz y expo-

[1] Véase Giusti, 2012: 57.

ner algunas de las conexiones entre estas partes del sistema filosófico de Hegel, que giran principalmente en torno a los conceptos de la libertad, la finalidad y el bien. En este sentido, el presente trabajo se inscribe en la perspectiva defendida, entre otros, por Robert Pippin, Klaus Vieweg y Miguel Giusti, acerca de la conexión intrínseca entre la lógica del concepto y la lógica de la libertad.[2]

Libertad del concepto y de la voluntad

La autorrealización del Espíritu

La *Filosofía del Derecho* corresponde a lo que en su sistema de filosofía Hegel denomina "Espíritu objetivo"; este trata esencialmente de la realización del concepto de la libertad en tanto que determinación esencial de la voluntad, la que a su vez constituye, según Hegel, una peculiar manera del pensar, el pensar entendido como impulso a darse existencia (Hegel, 2017b: §§ 4, 5). El Espíritu existe en un mundo de realidades que aparecen inicialmente como ajenas al mismo, y se percibe, por lo tanto, como limitado o condicionado por las cosas. Su tendencia propia es liberarse de la sujeción a las realidades naturales extrañas a su ser más propio. Para ello transforma esas realidades, imprimiéndoles el sello de la universalidad del pensamiento, y haciéndolo se realiza a sí misma como voluntad libre.[3]

[2] Véase Pippin, 2008: 8, 20; Vieweg, 2012: 22, Giusti, 2015.

[3] En el proceso de formación de la voluntad libre distingue Hegel, entre los §§ 11-22 de su introducción a los *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, varias etapas: 1) la voluntad natural, inmediata, sólo germinalmente libre o en sí: son los impulsos, deseos e inclinaciones, que a diferencia del animal, el hombre posee como *suyos*, pudiendo ponerse por encima de ellos; 2) la voluntad que consiste en decidirse (*sich entschließen*) o decidir algo (*beschließen*), y que como tal se pone a sí misma como voluntad determinada, finita frente a otro; 3) el arbitrio, que consiste en hacer lo que se quiere, y que, en la medida que está determinado por la contingencia y no por el pensamiento racional, no es todavía la libertad plena; 4) la voluntad finitamente infinita, consistente en la posibilidad de abandonar lo elegido por el arbitrio, o de sobrepasar infinitamente toda elección finita, pero que no es sino mala infinitud, incapaz de superar el terreno de la finitud, pues va indefinidamente de una finitud a otra; 5) la reflexión o purificación de los instintos, que busca evitar que se perturben y excluyen entre sí; 6) la búsqueda de la felicidad, como una forma o criterio de universalidad capaz de imponer un control y medida sobre los instintos particulares; pero esta universalidad es relativa, pues su contenido difiere según la concepción que de ella tiene cada sujeto particular; 7) la voluntad libre *en sí y para sí*, entendida como la voluntad que se determina a sí misma por la universalidad del pensamiento. Véase al respecto la exposición de Cordua, 1989: IV, 69-101.

Como para Hegel el pensamiento y la voluntad son dos aspectos inseparables de lo mismo, la voluntad que se determina por el pensamiento está siempre consigo misma y es verdaderamente infinita, puesto que ya no está limitada por nada ajeno a ella. Por lo tanto, el objeto último de toda voluntad es, en último término, ella misma, la realización de su ser en el mundo. En el Espíritu objetivo la libertad no permanece como una mera determinación interior de la voluntad, sino que es actividad que recae sobre las cosas exteriores a la vez que sobre sí misma en tanto que proceso de autorrealización que culmina en las costumbres instituciones de los pueblos y de su conexión histórico-universal.

La libertad del concepto

El motor del proceso de objetivación de la libertad es la dialéctica del concepto, que supera las particularidades finitas o las determinaciones opuestas, tanto en el pensamiento como en la realidad. Pero la concepción hegeliana del concepto es esencialmente distinta de la que se expone en la lógica formal tradicional. El concepto hegeliano encierra en sí todos sus contenidos como producto de su propio despliegue, por lo que se descarta por completo la doctrina según la cual mientras mayor sea la extensión de los objetos que designa, menor es su comprensión o las cualidades que contiene, y viceversa. El concepto no es para Hegel una mera universalidad abstracta, sino universalidad que se determina a sí misma, particularizándose. Por lo tanto, la pluralidad de los contenidos no le es externa, sino que, por el contrario, está puesta en él y por él, y retorna a la unidad en la forma de la individualidad, o lo que para Hegel significa lo mismo, la universalidad concreta.

> El *concepto* en cuanto tal contiene los momentos de la *universalidad*, en tanto igualdad libre consigo mismo en su determinidad; de la *particularidad*, de la determinidad en la cual lo universal permanece sin enturbiarse, igual a sí mismo; y de la *singularidad*, en cuanto momento de la reflexión hacia sí de la universalidad y particularidad, unidad negativa consigo que es lo *determinado en y para sí* y es, a la vez, lo idéntico consigo o universal (Hegel, 2017b: § 163).

Este proceso de separación y de unión ocurre en el juicio y en el silogismo, respectivamente. Concepto, juicio y silogismo son las categorías lógicas fundamentales de

la sección primera del volumen II de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, que versa sobre la doctrina del concepto, y son reunidas bajo el rótulo común de "subjetividad".

Las razones para identificar el concepto con la subjetividad son para Hegel básicamente dos. En primer lugar, porque al diferenciarse internamente a sí mismo, como ha quedado dicho, el concepto se caracteriza por la autodeterminación, que presupone a su vez la autoconciencia, en un sentido básico anterior a la filosofía del Espíritu. En ese sentido se lee "Del concepto en general": "El concepto [...] no es otra cosa que Yo, o sea la autoconciencia pura" (Hegel, 2015: 17). En segundo lugar, el concepto es caracterizado por Hegel con otra determinación esencial de la subjetividad, a saber, como "lo libre" (Hegel, 2017b: § 160).[4] Esto quiere decir que nada le es exterior, puesto que toda particularidad finita está contenida en él como un momento de su propio desarrollo, y por lo tanto es infinitud "verdadera", que consiste en la relación total consigo mismo.

El paso de la "doctrina de la esencia" a la "doctrina del concepto" es la superación de la ciega necesidad de la sustancia en la libertad del concepto trasparente para sí mismo (Hegel 2017b: §§ 158-159). Con ello se produce también un cambio entre la forma del movimiento de las categorías lógico-metafísicas desde uno caracterizado por la relación entre términos que aparecen contrapuestos –por ejemplo, identidad/diferencia, esencia/existencia, sustancia/accidentes, causa/efecto–, a otro que consiste en el desarrollo de lo universal a lo singular mediado por lo particular.[5] Toda objetividad es de este modo desarrollada por el concepto que se realiza a sí mismo como concepto libre. Esta realización del concepto es presentada por Hegel como una forma de actividad (*Tätigkeit*)[6] que somete a negación lo dado en su inmediatez y le confiere una nueva determinación para cumplir su finalidad: "en cuanto que el concepto ha de producir [*herzustellen*] [...] el libre *ser para sí* de su

[4] "El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que –está– siendo para el mismo, y es totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesto como inseparada unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, lo determinado en y para sí". Véase al respecto Valls Plana, 1999-2000: 129-145.

[5] Véase Hegel, 2017b: § 240.

[6] En este punto es bueno advertir que Hegel no usa el término *Handlung* (acción) para esta actividad del concepto, pues lo reserva para el movimiento propio de la voluntad subjetiva. No es infrecuente encontrar entre las traducciones al español la traducción de *Tätigkeit* por acción, lo que se explica por la afinidad y correlaciones temáticas entre la lógica subjetiva y la moralidad hegelianas, pero con ello se incurre en la deficiencia de no distinguir los distintos niveles de la exposición de su sistema.

subjetividad, interviene una relación del mismo, en cuanto *fin*, con la objetividad, allí donde la inmediatez de ésta viene a ser, frente a él, lo negativo y lo que hay que determinar por la actividad de éste" (Hegel, 2015: 131).

El primer hito de la autorrealización del concepto, en el capítulo "Subjetividad" es el silogismo, que reunifica las partes separadas por el juicio, al que Hegel interpreta, siguiendo la etimología de la palabra *Ur-teil*, como el momento en que el concepto se parte, separando de sí mismo lo particular y lo universal. En el juicio, el concepto se pone a sí mismo como lo otro de sí, como referencia externa de sus partes, representadas por el sujeto y el predicado. El movimiento del juicio tiene como meta poner la identidad meramente abstracta de sujeto y predicado como una identidad determinada o concreta: "Si el *es* de la cópula estuviera ya *puesto* como esa *unidad* determinada, y llena, de sujeto y predicado, como su *concepto* ya sería entonces el *silogismo*. Restablecer o, más bien, *poner* esta *identidad* del concepto es la meta del *movimiento* del juicio" (Hegel, 2015: 58 s).

El silogismo une los extremos separados en el juicio mediante un término medio que establece diversas formas de mediación entre ellos. De esta manera, realiza lo universal en lo individual a través de la particularización, y como tal constituye para Hegel la estructura esencial de todo pensamiento y de toda realidad en tanto que es racional (Hegel, 2017b: § 181).

Finalidad del concepto y de la voluntad

El concepto de la moralidad

El capítulo "Moralidad", que constituye el segundo momento de la *Filosofía del Derecho* o del Espíritu objetivo retoma, en un nivel superior y más determinado, el tema de la autorrealización del concepto, referido ahora al concepto de la voluntad libre. El concepto de libertad había sido ya expuesto por Hegel en la introducción de la *Filosofía del Derecho* sobre la base de la estructura del concepto en general, es decir, la estructura triádica de universalidad, particularidad y singularidad. En tanto que universal, la voluntad libre se identifica con el Yo abstracto absolutamente general que elimina todo contenido que lo limite. En tanto que particular se diferencia a sí misma y entra en la esfera de la existencia determinada. En tanto que singular reú-

ne los dos momentos anteriores y se pone a sí misma como universalidad concreta, aunque todavía es la universalidad del mero concepto de libertad, pendiente de realización. (Hegel, 2017a: §§ 5-7).[7]

El primer momento de la realización de la voluntad libre es el "Derecho Abstracto", en el que la libertad se reduce al dominio de la voluntad sobre las cosas exteriores que puede hacer suyas, e incluye también las relaciones contractuales que las voluntades particulares deciden por mero arbitrio establecer entre sí en tanto que propietarios. La propiedad, reconocida como tal, es lo que, según Hegel, basándose en la tradición del Derecho romano, determina a las personas como titulares de Derecho. Sobre esta base se edifican el Derecho civil y el Derecho penal, que regulan los acuerdos y resuelven los conflictos relacionados con la propiedad. En este nivel todavía no entran en juego para Hegel las relaciones comunitarias de la familia, los estamentos y corporaciones, o el Estado.

En la "Moralidad" la persona, para quien la libertad consiste en la posesión de una cosa externa a la que impone su voluntad sin otro criterio que el del mero arbitrio, es reemplazada por el sujeto, cuya libertad es interior, es decir en quien la voluntad ejerce dominio sobre sí misma con pretensión de validez universal.

"El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad que es infinita no solo *en sí*, sino *para sí* en cuanto ella no es meramente *en sí (an sich)*, sino *infinita para sí* (§ 104). Esta reflexión de la voluntad dentro de sí misma y su identidad como ser para sí, opuesto al ser-en-sí, y la inmediatez y las determinidades desarrolladas en esta última, determinan a la *persona* como un *sujeto*" (*RPhil* § 105).

En los parágrafos introductorios, Hegel usa el término "moralidad" en un sentido amplio, que coincide con el de subjetividad en tanto que autodeterminación consciente de la voluntad, el cual no excluye la inmoralidad (*RPhil* §§ 107-108, 112).[8] A lo largo de este capítulo, el concepto se irá desarrollando y precisando hasta llegar a ser en la sección tercera, "El bien y la conciencia", una voluntad particular subjetiva que quiere y se identifica con lo objetivamente universal, donde Hegel recoge y confronta a la vez el concepto kantiano de la moral.

[7] Véase al respecto la exposición en Brauer, 2015.

[8] "Así como el Derecho no es inmediatamente lo que se opone a lo injusto, tampoco lo moral se determina en primer lugar como lo opuesto a lo inmoral, sino que es el punto de vista general, tanto de lo moral como de lo inmoral, que se basa en la subjetividad de la voluntad" (§ 108). Véase al respecto Ormeño, 2016.

La finalidad lógica

El concepto de moralidad está indisolublemente unido al de la acción referida a fines. Pero, así como ocurría con el concepto de la libertad, la finalidad también es tema de la *Ciencia de la Lógica*, específicamente en el tránsito de la "subjetividad" a la "objetividad" dentro de la "Doctrina del concepto". Hegel considera que este paso es necesario, puesto que si el concepto no se desplegara en las formas de la objetividad quedaría unilateralmente atado a una determinación meramente subjetiva, es decir como una finitud contrapuesta a la finitud del objeto, contraviniendo el sentido de su realización como infinito verdadero y de las categorías de la lógica como determinaciones que a la vez son ontológicas.[9] Para dar cabal cumplimiento a la identificación entre sujeto y objeto, pensar y ser a la que había conducido el camino de la *Fenomenología del Espíritu* como introducción a la filosofía especulativa,[10] Hegel incorpora en la lógica la sección "Objetividad" a partir de sus escritos propedéuticos de Nürenberg en 1809/10.[11] El concepto tiene que hacer surgir la objetividad desde sí mismo. Ello hace posible para Hegel restituir la validez del argumento ontológico, cuya crítica por parte de Kant se basaba justamente en la separación de pensar y ser (Hegel, 2015: 127).

La sección "Objetividad" despliega la libertad del concepto que produce sus objetos y transforma el mundo según sus propios fines (*Zwecke*) y medios (*Mittel*). El proceso de objetivación del concepto es expuesto por Hegel en tres pasos: el mecanismo, el quimismo y la teleología. Mecanismo y quimismo coinciden en el hecho de que las conexiones entre sus objetos son externas y de índole determinista, es decir, obedecen a leyes necesarias de la naturaleza que no permiten reconocer la libertad del concepto, pues se presentan como un mero agregado de elementos yuxtapuestos, o como meros procesos de atracción y mutua penetración, respectivamente. La teleología, en cambio, revela el principio de la libertad al exponer el concepto como "lo infinito y absoluto en y para sí" (Hegel, 2015: 157). El capítulo "Teleología" contiene una exposición de la actividad (*Tätigkeit*) del concepto, determinada por lo que Hegel denomina "fin subjetivo", el cual se refiere a una forma de raciona-

[9] Véase Hegel, 2011: 21; Hegel, 2017b: § 85.

[10] Véase De la Maza, 2004.

[11] Véase Montecinos, 2021.

lidad instrumental,[12] que constituye una forma de oposición y superación de la racionalidad mecánica en un sentido amplio, que incluye tanto el mecanismo como el quimismo: Lo que se expuso como *quimismo* viene ahora a ser tomado de consuno con el *mecanismo*, en la medida en que el fin es el concepto dentro de la libre existencia, y le está enfrentada en general la no-libertad del mismo (Hegel, 2015: 155).

Cuando Hegel aborda el tema de la finalidad, frecuentemente hace una referencia elogiosa a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant por distinguir entre la finalidad meramente externa del mecanicismo determinista y una finalidad interna que puede ser atribuida a la vida. Sin embargo, acompaña esta valoración con el reproche de no haber extraído todas las consecuencias de su reflexión al interpretar esta finalidad interna como una mera suposición heurístico-trascendental imposible de demostrar teóricamente.

> Uno de los grandes méritos de *Kant* en punto a filosofía consiste en la diferenciación, por él establecida, entre finalidad relativa o *externa* y finalidad *interna*; es dentro de esta última como ha abierto la vía hacia el concepto de la *vida*, la *idea*, y elevado con ello *positivamente* a la filosofía por encima de las determinaciones de reflexión y del mundo relativo de la metafísica, cosa que la *Crítica de la Razón* hace sólo imperfectamente, dentro de un giro harto torcido, y sólo *negativamente* (Hegel, 2015: 157).[13]

Hegel valora el juicio reflexionante kantiano en tanto que le permite establecer una mediación entre la singularidad de la intuición y la universalidad de la razón, a diferencia del juicio determinante, que se limita a subsumir lo particular bajo lo universal. Pero le critica a Kant que trate la referencia al fin de los objetos exteriores en el juicio reflexionante, *como si* un entendimiento la hubiera concedido a la facultad humana de conocer, y no como "lo verdadero, que es en y para sí, que juzga objetivamente y determina absolutamente la objetividad exterior" (Hegel, 2015: 159).[14]

[12] Véase Montecinos, 2019.

[13] Véase Hegel, 2017b: § 55: "Lo que tiene de estupendo la *Crítica del juicio* es que Kant ha expresado allí la representación, es más, el pensamiento *de la idea*. La representación de un *entendimiento intuitivo*, de la finalidad *interna*, etc., es lo *universal* pensado al mismo tiempo como *concreto* en sí mismo. Únicamente en estas representaciones la filosofía kantiana se muestra, por tanto, *especulativa*".

[14] Váse Hegel, 2015: 161: "Por un lado, esta reflexión es la *universalidad interna del sujeto*, pero por otro, r*eflexión hacia fuera*; y, en esta medida, el fin es todavía un algo subjetivo, y su actividad está dirigida hacia una objetividad exterior".

El fin es finito, pues se diferencia de los objetos, pero al mismo tiempo constituye su unidad esencial en tanto que ellos no permanecen como unidades autosuficientes, sino que son referidos a una subjetividad, aunque a su vez todavía limitada por ser externa al objeto. Más adelante esta finalidad subjetiva se verá a su vez superada por una teleología general inmanente a la objetividad que introduce al concepto de la vida. Pero por de pronto es la actividad racional que procura realizar fines en el mundo. Para el cumplimiento de esos fines requiere el uso de medios que lo hagan posible. Los medios son objetos que como tales entren en relación de causalidad mecánica con otros objetos, pero también adquieren un carácter subjetivo en tanto que subordinan dicha relación al fin de la actividad.

De este modo, Hegel retoma el problema formulado por Kant en la tercera antinomia de la *Cosmología racional*, donde se confrontan el determinismo de la causalidad natural y la causalidad libre.[15] Lo que está en juego es la pregunta acaso existe alguna forma de causalidad libre además de la causalidad natural, o si no existe otra forma de causalidad que la propia del determinismo mecánico.[16] La posición que Hegel expone en su *Ciencia de la Lógica* es que el mecanismo se subordina al finalismo, y que, por lo tanto, la libertad es la realización más plena de la objetividad en general, pero a su vez permanece necesariamente atada a la objetividad para el cumplimiento de sus fines.

Ya en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* había adelantado Hegel que el punto de vista filosófico principal es que la sustancia es *en la misma medida* sujeto (Hegel, 2010: 18. La cursiva es mía.), y en la sección "autoconciencia" enfatizaba que el sujeto no es un mero yo formal vacío, sino que tiene contenido sustancial (Hegel, 2010: 111).[17] Estas declaraciones eran dirigidas contra la concepción unilateralmente sustancialista de Spinoza, por una parte, y contra la concepción del Yo puro de Kant y Fichte, por la otra, y están implícitas en la discusión en torno a la relación entre objetividad mecánica y subjetividad libre orientada a fines. Desde la perspectiva antinómica, lo que se muestra, según Hegel, es una mediación o referencia mutua por medio de la actividad que transforma lo inmediatamente dado en función de un determinado fin, el cual a su vez depende para su realización de los medios que pertenecen al ámbito de lo mecánico natural. Así, por ejemplo, cuando

[15] Véase al respecto Düsing, 1990.

[16] Véase al respecto el planteamiento y la discusión sobre las interpretaciones del problema en Maraguat, 2015.

[17] Véase De la Maza, 2004: 122-126.

el hombre ejerce dominio sobre la naturaleza exterior, está al mismo tiempo sometido a ella para poder cumplir sus propios fines.

Hegel califica de astuta a la razón que, en vez de exponerse a sí misma al desgaste natural que tienen todas las cosas contingentes, intercala entre el fin que se propone y el objeto en el que ese fin se cumple otro objeto que le sirve de medio para obtenerlo. La referencia al fin (*Zweckbeziehung*) es por lo tanto al mismo tiempo una referencia a los medios, lo que les confiere una dignidad superior que la del objeto externo en el que se realiza, puesto que su desgaste se posterga y demora, sin por ello renunciar al disfrute del producto elaborado mediante su actividad: "el *medio* es algo *más alto* que los fines *finitos* de la finalidad *externa*: el *arado* está más cargado de honor de lo que inmediatamente lo están los placeres preparados por su medio, y que son los fines. El *instrumento* se conserva, mientras que los placeres inmediatos pasan y se olvidan" (Hegel, 2015: 166).

Sin embargo, en la medida que los medios pertenecen a un ámbito objetivo separado de la actividad del concepto, la condenan a ser una realización insuficiente del mismo, por cuanto sigue remitiendo a algo ajeno que desmiente su infinitud. Si bien el proceso se cumple en el sentido de la libre realización del fin, este producto, el fin cumplido, permanece exterior al concepto en la medida que es una cosa singular que no se identifica con la universalidad del concepto. Formulado en términos silogísticos, el problema de la teleología en este punto es que el término medio que debía unificar los extremos no los contenía verdaderamente; su identidad era una mera suposición o aseveración subjetiva. Por lo tanto, en el fin subjetivo el concepto no llega a coincidir consigo mismo a través de sí mismo, como lo exige el silogismo (Hegel, 2015: 167).

En el producto no se identifica el contenido del fin perseguido y el contenido del objeto o la Cosa en la que este fin se realiza. Mientras que el primero tiene la forma de lo libre, es decir la autorreferencia infinita del concepto, el segundo es finito y solo se cumple desgastándose en referencia a un otro. Hegel propone los ejemplos de una casa o de un reloj, cuyas finalidades de cobijo y de información horaria solo se cumple en la medida que se usan y desgastan en procesos mecánicos y químicos los elementos mediante los cuales se producen, vale decir piedras y vigas, o ruedas y resortes, etcétera, respectivamente (Hegel, 2015: 169).

El carácter exterior del fin y de la reflexión subjetiva impide, por lo tanto, la realización del concepto en su libertad a través de los medios; el fin no constituye

una forma de automovimiento objetivo, sino que permanece como subjetividad abstracta o formal que necesita ser superada por una finalidad inmanente que conduce al concepto de la vida y a la idea del bien.

Acción y finalidad moral

Lo expuesto en el capítulo "Teleología" de la *Ciencia de la Lógica* reaparece con una ulterior determinación como realidad espiritual objetiva en el capítulo "Moralidad" de la *Filosofía del Derecho*. El sujeto moral es la voluntad subjetiva, cuya finalidad es hacer efectivamente real la libertad (*RPhil* §106),[18] lo que vuelve a poner en el tapete la autodeterminación como elemento constitutivo del concepto de la voluntad (*RPhil* § 107) y hace resurgir en este nivel, como antes en la teleología del concepto, la exigencia de superar la diferencia entre la subjetividad y objetividad, mediante la acción (*Handlung*), que retoma la actividad del concepto, pero ahora en el nivel superior de la voluntad: "La exteriorización de la voluntad *subjetiva* o voluntad *moral* es la *acción*" (*RPhil* § 113).[19] Por esta razón tiene buen sentido decir que el capítulo "Moralidad" contiene la teoría hegeliana de la acción.[20]

La dependencia de la doctrina lógica del concepto se revela también por el hecho de que Hegel determina los momentos o aspectos de la acción moral según el movimiento del juicio hacia el silogismo, descrito en la *Ciencia de la Lógica*.[21] Al mencionar estos momentos, Hegel refiere 1) el momento abstracto y formal del juicio y del Derecho con el conocimiento que el agente tiene de su acción como suya propia; 2) el momento particular del juicio con la división de la acción en a) aquello por lo que la valoro y la hago objeto de mi intención, y b) el bienestar como fin de mi existencia particular y subjetiva, y 3) el momento de la singularidad, que unifica la generalidad abstracta y la particularidad determinada, con el fin absoluto de la

[18] "[…] el aspecto de la *existencia* de la Idea, o su momento real, es ahora la *subjetividad* de la voluntad. Solo en la voluntad como una voluntad subjetiva pueden ser efectivamente reales la libertad o la voluntad *en sí*".

[19] Hegel agrega, en este mismo parágrafo, que la exteriorización de la voluntad tiene que ser conocida por el agente como propia y estar esencialmente relacionada tanto con el deber como con la voluntad de otros. Además, añade que los procedimientos institucionales, como la *actio* procesal, solo contienen algunos momentos de la acción moral en sentido propio.

[20] Véase, por ejemplo, Derbolav, 1975; Menegoni, 1997; Amengual, 2001; Quante, 2010; Giusti, 2012.

[21] Véase Hegel, 2015: 58 s. Esta dependencia ha sido destacada y tematizada por Vieweg, 2011: 164-166.

voluntad, el bien (*RPhil* §114). Todos estos momentos constituyen niveles de imputabilidad de la acción o responsabilidad moral.

Este proceso de exteriorización de la voluntad subjetiva comienza en la sección "Propósito y responsabilidad" con la transformación de una existencia previa (*RPhil* §115). El propósito (*Vorsatz*) es el aspecto que retoma del Derecho Abstracto la universalidad formal de la acción como algo suyo propio, que se hace sabiendo y queriendo hacerlo. La voluntad subjetiva reconoce sus exteriorizaciones como propias y se hace responsable de sus transformaciones (*RPhil* §§ 115-118).[22] Ello implica el Derecho a reconocer en el hecho externo el fruto de su propia acción en tanto que implica la posición consciente de un fin (*RPhil* § 117). Hegel distingue la acción del mero hecho (*Tat*) justamente porque la primera es imputable a la voluntad subjetiva en tanto que implica un fin conscientemente buscado. En este sentido, contrapone la concepción moderna de la acción moral a la concepción de la tragedia griega, según la cual la culpa en la que incurre el héroe trágico es efecto del destino ciego y no de un propósito perseguido en forma voluntaria (*RPhil* § 118).

La acción, si bien por un lado es universal en el sentido formal de ser propia del Yo en tanto sabida y querida por él, contiene a la vez una multiplicidad de partes o aspectos singulares, circunstancias y consecuencias, tanto internas como externas a la misma, y tanto necesarias como contingentes. Pero la responsabilidad moral y eventual imputación legal sobre sus acciones solo alcanza a las consecuencias de las mismas que el agente pueda razonablemente prever (*RPhil* § 117).

El paso del propósito a la intención (*Absicht*) consiste en abstraer de la multiplicidad de aspectos singulares de la acción un sentido universal, según el valor que el agente le asigna a esa acción. Así, por ejemplo, la acción de dar muerte a alguien puede ser concebida como la venganza por una afrenta o como defensa legítima propia frente a una agresión de otro. En cualquier caso, esta universalización es al mismo tiempo una forma de particularización, en el sentido de que la intención del agente se refiere en último término al interés propio por su bienestar particular (*RPhil* § § 119, 121). Sin esa referencia al bienestar subjetivo, la acción carecería de interés o valor para el sujeto y con ello faltaría el factor determinante de la acción.

[22] Véase §107: "El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *Derecho de la voluntad subjetiva*. Según este Derecho, la voluntad *es* y *reconoce* sólo lo que es *suyo*, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo". Acerca del sentido y la importancia del conocimiento que el agente moral tiene de su propia acción, véase Taylor, 1983.

> [El sujeto], como un sujeto que piensa dentro de sí mismo y, por tanto, como un sujeto *particular* en contra de lo *particular* objetivo, tiene un contenido particular propio en su fin, y este contenido es el alma determinante de la acción. El hecho de que ese momento de la *particularidad* del agente esté contenido y realizado en la acción del que actúa constituye la *libertad subjetiva* en su sentido más concreto, el *derecho* del sujeto a encontrar su satisfacción en sus acciones (*RPhil* § 121).

El hecho de que Kant descartara el sentido propiamente moral de la búsqueda del bienestar o de la felicidad[23] particular es criticado por Hegel, quien considera que la satisfacción de las "necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etcétera", en suma, todo aquello que deseo como individuo natural, si bien no constituye la única finalidad del sujeto moral, es un aspecto indisoluble de esta, puesto que manifiesta una forma todavía parcial de libertad moral en tanto que implica la referencia reflexiva de las distintas necesidades a un todo que no se cumple de modo inmediato, sino que se pospone en vistas a una felicidad duradera (*RPhil* § 123).[24]

El saber y querer lo que hace la voluntad subjetiva, junto a la finalidad intencional de esa acción son los aspectos formales de su autorrealización.[25] Del carácter formal y abstracto de la subjetividad en este estadio deriva el concepto del deber ser: "En esta su primera aparición en la voluntad individual, este aspecto formal no está definido todavía como idéntico al concepto de la voluntad, y por ello el punto de vista moral es el punto de vista de la *situación* y del *deber ser* o de la *exigencia*" (*RPhil* § 108).

En tanto que aspectos parciales de la autodeterminación de la voluntad, el propósito y la intención deberán unificarse para constituir la idea del bien que hace efectiva la realización de la libertad.

[23] Según Hegel, el bienestar (*Wohl*) solo se distingue de la felicidad (*Glückseligkeit*) en que el bienestar hace referencia a lo justo en la perspectiva moral, mientras que la felicidad se refiere a una existencia inmediata en general. Véase Hegel, 2017b: § 505.

[24] Véase 2017b: §§ 478-480.

[25] Véase Ormeño, 2020.

Bien del concepto y de la voluntad

La idea del bien

En el capítulo "Teleología", la *Lógica* expone la necesidad de integrar la finalidad finita con la idea del bien, que desarrolla a partir del concepto de la vida, cuya finalidad es inmanente y no admite por tanto la oposición entre subjetividad y objetividad.

"El movimiento del fin ha alcanzado ahora esto, a saber: que el momento de la exterioridad no está solamente puesto dentro del concepto, que el concepto no es sólo *deber ser* y tendencia, sino que, como totalidad concreta, es idéntico a la objetividad inmediata" (Hegel, 2015: 172).

La vida es concebida como la finalidad que ha llegado a ser interior al objeto, la unidad indisoluble del fin y medio de sí misma. En ella, el fin es consustancial al objeto, el alma que constituye un solo ser con el cuerpo. En la vida el concepto y su objeto son, entonces, dos momentos del concepto mismo, y éste contiene al objeto como una de sus determinaciones. Sin dejar de ser subjetivo y de autodeterminarse como tal, el concepto es también concepto objetivo que determina la realidad. Como unidad de sí mismo y del objeto, es la idea (*Idee*). "La idea es el *concepto adecuado*, lo objetivo *verdadero* o lo *verdadero en cuanto tal*. Si algo, sea lo que sea, tiene verdad, la tiene por su idea, o algo tiene *verdad solamente en la medida en que es idea*" (Hegel, 2015: 173).

Si bien la vida es ya idea, solo lo es en sí o de modo incipiente mientras no se eleve a la plena conciencia de sí misma como vida espiritual, es decir como idea del conocer, tanto teórico como práctico. A ella contribuyen todos los miembros de la vida como género universal y único en continua renovación a lo largo de las distintas generaciones que trascienden las limitaciones de los individuos contingentes y mortales (Hegel, 2015: 191). De esta manera, el concepto se expone como verdadera infinitud, de la que emergen las ideas de la verdad y del bien como sus fines supremos.

Desde el lado teórico o de la idea de la verdad, el conocer es principio determinante del objeto al asimilarlo y someterlo a su dominio. Pero al someter al objeto y hacer de él un instrumento de su actividad, la idea del conocer se presenta como idea práctica o idea del bien. Tomado como fin absoluto, el bien es un ideal que debe ser realizado, pero justamente por lo mismo aparece separado de su realidad,

y reaparece la dialéctica de fines y medios. El bien debe realizarse por la acción de la buena voluntad, pero permanece como un deber ser (*Sollen*), cuya realización plena se ve continuamente postergada hasta el infinito en el sentido malo del concepto, debido que ningún medio, ni la suma de todos los medios, puede dar cuenta exhaustiva de lo exigido por la idea del bien.[26]

Lo que impide la plena realización del bien no obedece, como lo parece en una primera aproximación, a obstáculos externos que la imposibilitan y frustran, sino a una condición interna de esa realización, a saber, que la acción que la procura consiste justamente en transformar los obstáculos en medios, y por lo mismo en reproducir estos indefinidamente. Por lo tanto, la acción regida por una buena intención se revela como contradictoria respecto de su finalidad y es superada en la idea absoluta, que unifica el bien y la verdad. Tanto la idea teórica como la idea práctica son aspectos unilaterales de la idea absoluta. Su unificación implica también la identidad de la vida y el conocer y con ello del concepto y la realidad a la que conoce y a la vez transforma desde su interior.[27]

El bien moral

En el capítulo de la *RPhil* sobre la moralidad, el bien no es ya el valor relativo de la acción para quien la realiza, sino su valor absoluto, la unidad de lo universal y lo particular, del Derecho (recogido en el propósito) y del bienestar (recogido en la intención). Como Kant, Hegel niega la identificación del bien moral con la felicidad e incluye ésta como un momento en el concepto del bien supremo. Pero a diferencia de Kant no lo piensa como una meta final irrealizable en esta vida, ni lo transfiere a un más allá indeterminado, sino que lo considera como una realidad efectivamente existente (*wirklich*) en el mundo humano.

Por otra parte, el concepto hegeliano de la conciencia moral se distingue también claramente del kantiano. Mientras para Kant la conciencia moral es voluntad individual legisladora, Hegel la entiende como el mero acto individual de querer y

[26] Véase Hegel, 2017b: § 234.

[27] Concepción anticipada en la *Fenomenología del Espíritu*, con el paso de "La Autoconciencia" (vida y conocer) a "La Razón" y "El Espíritu". Véase De la Maza, 2004: 122-125.

decidir, que como tal no tiene ningún contenido propio.[28] Su autonomía no consiste en crear la ley moral, sino en obedecer lo legislado en la medida que es una universalidad racional a la que comprende y reconoce como tal. Para Hegel el bien moral es un bien objetivo, al que la voluntad está esencialmente orientada. La convicción subjetiva se refiere al Derecho a saber a qué es lo que se somete, y presupone los deberes como dados en el todo comunitario al que se pertenece de modo igualmente esencial. Separado de ese todo, el sujeto moral carece de consistencia, pues no encuentra un asidero objetivo para la realización efectiva de su libertad. Solo sabe en general que tiene el deber de cumplir con el Derecho y procurar el bienestar propio y el de todos los demás, pero no tiene un criterio para determinar en concreto cuáles son las acciones que tiene que realizar para tal efecto.

> El bien tiene con el sujeto particular una relación, en la que el bien es lo *esencial* de la voluntad del sujeto particular, por lo que la voluntad tiene ahí una *obligación*. Puesto que la *particularidad* es diferente al bien y cae dentro de la voluntad subjetiva, el bien tiene en un principio solo la característica de la *esencialidad general abstracta* de la voluntad, es decir, la característica del deber; por esta característica, el *deber* debe cumplirse *por el deber mismo* (*RPhil* § 133).

Hegel reconoce como etapa necesaria del desarrollo de la libertad la afirmación kantiana de un sujeto autónomo, es decir que se determina a sí mismo según las leyes de la libertad y no de la naturaleza o de cualquier otro poder externo. Pero esta moral tiene a su juicio el problema de que no explica adecuadamente el paso desde la exigencia del cumplimiento del deber por el deber, que como tal es abstracto e indeterminado, a la acción particular, determinada y concreta, que realiza el deber. Si bien es cierto que el imperativo categórico ofrece un criterio de evaluación moral a partir de máximas de la acción, es decir de principios subjetivos con determinados contenidos escogidos por los agentes, según Hegel falta lo decisivo para discernir entre esas diversas máximas las que pueden validarse moralmente. El procedimiento propuesto por Kant, a saber, que la máxima pueda ser querida sin contradicción como principio de una legislación universal, depende del valor que se asigne al contenido de la misma, el cual tiene que estar establecido de antemano. Sólo se puede determinar si hay contradicción en universalizar la máxima cuando hay certeza sobre el

[28] Véase al respecto la exposición de Rivera, 2004.

valor incuestionable de determinados contenidos, como por ejemplo la propiedad, los préstamos, la vida humana, etcétera. Pero según Hegel esa certeza no puede depender únicamente de la conciencia subjetiva del agente individual, sino que debe estar garantizada por una instancia objetiva que precede al examen formal. En ese sentido, la acción moral es abstracta o formal y debe ser superada por lo que Hegel denomina "eticidad" (*Sittlichkeit*):

> La conciencia verdadera es la disposición a querer el bien que es *en sí y para sí*. Por eso tiene principios firmes, y son éstos para ella las determinaciones y deberes que son objetivos para ella. Diferente de este su contenido (es decir, diferente de la verdad), la conciencia es sólo el aspecto formal de la actividad de la voluntad, que, *en cuanto esta voluntad*, no tiene ningún contenido propio. Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes, y la unión del conocimiento subjetivo con ese sistema, no está presente hasta que llegamos a la posición de la eticidad (*RPhil* § 137).[29]

Si no se reconoce la validez de lo establecido como bueno por la comunidad ética antes de cualquier decisión subjetiva particular, existe el riesgo de llenar ese vacío con el sentimiento o la convicción subjetiva, al modo de los románticos, según el cual la buena intención o el buen corazón de quien quiere el bien propio y el de los demás harían buenas las acciones, cualesquiera ellas sean. Pero perfectamente podría ocurrir que entre la universalidad de la intención y la particularidad de la acción no hubiera correspondencia, produciéndose así el *mal*, que no es para Hegel otra cosa que lo universal aparente, el libre arbitrio particular presentándose como principio universal (*RPhil* § 139 s).

Según Hegel, la única manera de que no se produzca esta situación, manteniendo a la vez el principio de la autonomía de la voluntad, es reemplazando la voluntad particular de cada hombre por la voluntad universal del Espíritu encarnado en la comunidad nacional. El supuesto que está en la base de esta concepción es una metafísica del Espíritu, según la cual este posee un dinamismo que impone continuamente el imperio de la razón por sobre toda vicisitud contingente y relativa mediante la progresión de los pueblos organizados políticamente, cuyas instituciones y leyes representan en sucesivas etapas de la historia la concreción particular de lo universal que está "por encima de la opinión y del capricho subjetivo" (*RPhil* § 144) y a la altura de las exigencias de la razón en la historia (*RPhil* § 347).

[29] Sobre el sentido de la superación de la moralidad en la eticidad, véase Siep, 1989.

Conclusión

En esta presentación se ha procurado mostrar en la "Doctrina del concepto" de la *Ciencia de la Lógica* algunas bases estructurales del concepto de acción que tiene lugar en el capítulo "Moralidad" de la *Filosofía del Derecho*. Los aspectos más relevantes de esta conexión son los siguientes:

- El concepto se caracteriza en la *Ciencia de la Lógica* como una forma de subjetividad que como tal es libre y se autodetermina mediante un proceso de objetivación. En la "Moralidad" de la *Filosofía del Derecho*, el agente moral se define como sujeto espiritual que se autodetermina en el marco de un proceso de objetivación entendido como realización de la libertad en el mundo.

- La estructura triádica del concepto en la *Ciencia de la Lógica* (universalidad, particularidad y singularidad) es replicada por Hegel en la *Filosofía del Derecho* al exponer el concepto de voluntad libre que se pone a sí misma como universalidad concreta o unificación en el individuo del Yo como pura negatividad abstracta y de su determinación particular.

- El capítulo "Teleología" de la *Ciencia de la Lógica* establece que la actividad del concepto que se autorrealiza remite a fines que, en la medida que dependen para su cumplimiento de medios finitos, quedan sometidos a la misma limitación y caducidad de estos y por ende contradicen la verdadera infinitud del concepto. En la "Moralidad" de la *Filosofía del Derecho*, la voluntad subjetiva no logra realizarse como verdaderamente infinita por depender para su autorrealización como tal de acciones finitas y contingentes.

- La finalidad finita y externa de la teleología del concepto en la *Ciencia de la Lógica* es superada mediante el tránsito a la finalidad interna de la vida, cuyo proceso de elevación a vida espiritual conduce a la idea del bien. En la moralidad de la *Filosofía del Derecho* la acción subjetiva referida a bienes particulares es superada mediante la conciencia que subordina la voluntad a la idea del bien.

• Tanto la teleología de la *Ciencia de la Lógica* y su tránsito a la idea del bien, como la moralidad de la *Filosofía del Derecho* y su tránsito a la eticidad contienen una referencia crítica de Hegel a la concepción kantiana de la libertad, la finalidad y el bien. En ambos lugares se combina el reconocimiento de los conceptos de autonomía, finalidad interna y bien supremo con el rechazo de la oposición entre subjetividad y objetividad, reflexión inmanente y trascendente, realidad efectiva y deber ser.

Bibliografía

Amengual, G. (2001). *La moral como Derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel.* Trotta. Madrid.

Brauer, D. (2015). "Libertad y autoconciencia. Acerca de los fundamentos de la normatividad en la filosofía práctica de Hegel" en M. Giusti (ed.), *Dimensiones de la libertad*, pp. 53-67. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/ Anthropos. Lima.

Cordua, C. (1989). *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel.* Anthropos. Barcelona.

De la Maza, L. M. (2004). *Lógica, metafísica, fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa.* Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.

Derbolav, J. (1975). "Hegels Theorie der Handlung" en M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol 2, pp. 201-206. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Giusti, M. (2012). "La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel" en *Caderno CRH*, vol. 25, n. spe 02, pp. 57-72.

____ (2015). "¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?" en M. Giusti (ed.), *Dimensiones de la libertad*, pp. 124-134. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Anthropos. Lima.

Düsing, K. (1990). "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel" en H. F. Fulda-R.-P. Hosrstmann (eds.), *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, pp. 139-157. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung.

Hegel, G. W. F. (2010). *Phänomenologie des Geistes* en *Gesammelte Werke* (GW). In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch- Westfä-

lischen Akademie der Wissenschaften. Meiner, Bd. 9, edición de W. Bonsiepen und R. Heede, 1980 [1807]. Traducción en edición bilingüe de A. Gómez Ramos: *Fenomenología del Espíritu.* (Traducción se cita con eventuales cambios de acuerdo con la paginación de GW 9).

____ (2011). *Wissenschaft der Logik I: Die objektive Logik (1812/13)* en GW 11, edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, 1978. Traducción de Félix Duque: *Ciencia de la Lógica. I. La lógica objetiva (1816).* Abada. Madrid. (La traducción se cita con eventuales cambios de acuerdo con la paginación de GW 11).

____ (2015). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)* en GW 12, edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, 1981. Traducción de Félix Duque: *Ciencia de la Lógica. II. La lógica subjetiva (1816).* Abada. Madrid (La traducción se cita con eventuales cambios de acuerdo con la paginación de GW 12).

____ (2017a). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Theorie Werkausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 6. Suhrkamp. Fráncfort del Meno. Traducción de J. Abellán: *Fundamentos de la filosofía del Derecho o compendio de Derecho natural y ciencia política*. Tecnos. Madrid. (La traducción se cita con eventuales cambios).

____ (2017b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse (1830)* en GW 20. Unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und H.- Ch. Lucas, 1992. Traducción en edición bilingüe de R. Valls–Plana: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (1830).* Abada. Madrid. (La traducción se cita con eventuales cambios).

Quante, M. (2010). *Hegels Begriff der Handlung,* Frommann-Holzboog. Stuttgart. Traducción de D. Barreto González, *El concepto de acción en Hegel.* Anthropos. Madrid.

Maraguat, E. (2013). "Mecanismo y teleología en la Lógica de Hegel" en *Dianoia* LVIII/70, pp. 59-87.

Menegoni, F. (1997). "Elemente zu einer Handlungstheorie in der 'Moralitat' (§§ 104-128)" en L. Siep (ed.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 125-146.

Montecinos, S. (2019). "Fin subjetivo y razón instrumental en *Ciencia de la Lógica* de Hegel" en *Alpha* 49, pp. 207-223.

____ (2021). "Teleología y lógica en Hegel. Fin y objetividad en los escritos propedéuticos de Nuremberg" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (1), pp. 131-152.

Ormeño, J. (2020). "Las condiciones formales de la persecución individual del Bien: la moralidad subjetiva en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, §§ 119- 128", en *Mutatis Mutandis: Revista internacional de filosofía,* 15, pp. 51-65.

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press. Cambridge.

Rivera, J. (2004). "La moralidad. Hegel versus Kant (II)" en ÉNDOXA: Series Filosóficas, núm. 18, pp. 383-416.

Siep, L. (1989). "¿Qué significa 'superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel?" en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 171-194.

Taylor, C. (1983). "Hegel and the Philosophy of Action" en L. S. Stepelevich-D. Lamb, *Hegel's Philosophy of Action*, 1-18.

Valls Plana, R. (1999-2000). "El concepto es lo libre" en Coloquio Internacional sobre Hegel "Autoconciencia, Libertad, Comunidad", *Seminarios de Filosofía*, vol. 12-13, pp. 129-145.

Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit*. Fink. Múnich.

La doctrina de la voluntad libre de Hegel en la Introducción a la Filosofía del Derecho*

Anton Friedrich Koch
Universität Heidelberg

El **planteamiento de la cuestión**

Duo sunt nimirum labyrinthi humanae mentis, unus circa compositionem continui, alter circa naturam libertatis, et ex eodem fonte infiniti oriuntur, escribe Leibniz en un fragmento titulado *De Libertate*.[1] En lo que respecta a la naturaleza de la libertad, hay especialmente dos vías no transitables en su laberinto, una aporía interior y una aporía exterior de la libertad, la primera de las cuales Leibniz no parece conocer.[2] En cualquier caso, en ese fragmento Leibniz sólo desarrolla una solución para esto último, para la "vieja cuestión de la duda de la especie humana sobre cómo la libertad y la contingencia pueden existir [junto] con la serie de causas y la providencia" (Leibniz, 1857: 178).[3] Esta cuestión de la duda puede entenderse como la aporía exterior de la libertad, porque se refiere a la relación de la libertad con los posibles obstáculos externos a su realización, con la necesidad de la ley natural y con el saber previo divino (del que, sin embargo, abstraeremos en lo que sigue, pues ya no es re-

* Traducción directa del alemán de Alejandro Nava Tovar.

1 "Hay, por supuesto, dos laberintos del Espíritu humano, uno relativo a la composición del continuum, el otro a la naturaleza de la libertad, y brotan de la misma fuente, la del infinito" (Leibniz, 1857: 180)

2 Resulta aún más llamativo que sea precisamente él quien proporcione los recursos para su solución, como quedará claro al final de este artículo.

3 "*Vetustissima generis humani dubitatio est, quomodo libertas et contingentia, cum serie causarum et providentia stare possint*".

levante para Hegel). La aporía exterior se refiere, pues, a la libertad en relación con el determinismo, a cuya vertiente en el Derecho natural, a diferencia de la teológica, Hegel no podía negar una cierta atención incidental.

La aporía interior de la libertad amenaza al concepto mismo de libertad. Esta se hizo virulenta[4] a través del fatalismo inteligible de Carl Christian Erhard Schmid, al que Reinhold reaccionó con una propuesta también y especialmente dirigida a Kant,[5] pero que éste rechazó bruscamente.[6] Hegel debió conocer bien este debate desde sus primeros años en Tubinga y sobre todo en Berna.[7] Su trasfondo es el siguiente: la voluntad libre no puede ser un generador de la contingencia que nos deja adivinar lo que querrá y hará a continuación; por tanto, requiere una ley de la libertad que no puede añadirse a las leyes de la naturaleza como una más de su clase, sino que debe ser fundamentalmente diferente de ellas, una ley de la razón pura. Las candidatas a leyes naturales son falsificadas por las excepciones y descalificadas como leyes. La ley de la libertad y de la razón, por el contrario, descalifica las excepciones y las hace criticables como violaciones que no deberían haber sido. En virtud de su carácter normativo (para los seres racionales finitos), funciona al mismo tiempo como una ley moral fundamental. De este modo, Kant había acercado —y debía acercar— la razón, la libertad y la moralidad, para delimitar la libertad tanto frente a la necesidad nomológica como frente a la contingencia absoluta. La libertad de la voluntad es, pues, de acuerdo con ello, autonomía, autolegislación puramente racional, que da lugar a acciones moralmente irreprochables: actúo libremente, por voluntad determinada autónomamente, si y sólo si actúo moralmente, y actúo sin libertad, por voluntad determinada heterónomamente, si y sólo si actúo inmoralmente, por lo que este último "actuar", en tanto que no es libre, debe ponerse entre comillas distanciadoras. Pero que yo "actúe" libre y moralmente o no libre e inmoralmente está fuera de mi control como *fatum* inteligible al que estoy sometido. En consecuencia, como afir-

4 *Cfr.* Schmid, 1790/21792, § 260: 357 y ss.

5 *Cfr.* Reinhold, 1792: 266-271 y 307 y s.

6 *Cfr.* Kant, 1797: 226.

7 En 1797, en un informe bibliográfico sobre Kant y Reinhold en el *Philosophisches Journal*, Band 7, Heft 2, editado por Niethammer y Fichte, Schelling presentó su propia propuesta mediadora de solución concibiendo al arbitrio (*Willkür*) como voluntad empírica *(empirischer Wille*) que era el fenómeno (*Erscheinung*) de la voluntad pura. El texto se imprimió como un extracto junto con otras contribuciones contemporáneas en: Imhof/Noller, 2021: 237-251. En su introducción, los editores rastrean el debate general sobre la cuestión de la libertad a partir de Leibniz, Wolff, Baumgarten y Crusius hasta 1800 y remiten a literatura adicional.

mó indignado Reinhold, no sólo mis "acciones" inmorales sino también mis acciones morales no me serían imputables, pues, así como en aquellas sería un autómata de la heteronomía, en estas sería un autómata de la autonomía y, como autómata de cualquier tipo, no estarían en mi poder de decisión. Por ello Reinhold propuso situar el arbitrio (*Willkür*) por encima de la voluntad (*Wille*) como una facultad electiva de segundo nivel que posibilita la libre elección entre autonomía y heteronomía, libertad y falta de libertad, bien y mal. Obviamente, sin embargo, esto sería la entrada en una progresión interminable e infructuosa hacia facultades de elección cada vez más altas. Pues el libre arbitrio tendría que perfilarse en el segundo nivel contra la necesidad natural y la contingencia por otra ley de la libertad que, a su vez, sólo podría ser una ley de la autonomía de la razón, y así sucesivamente. Por eso, aunque Kant no formuló en absoluto esta objeción, hizo bien en, tras una breve fase de vacilación en el *Religionsschrift*, tomar finalmente una posición clara contra la propuesta de Reinhold en la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*) en 1797, aunque no mencionara a Reinhold por su nombre:

> Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad [...] no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que también sea absolutamente necesaria y no sea ella misma *susceptible* de coerción alguna. Por consiguiente, sólo podemos denominar *libre* al *arbitrio* [...]. Pero la libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir actuar en favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*) –como algunos han intentado, ciertamente–, si bien el arbitrio, en tanto que *fenómeno*, ofrece frecuentemente ejemplos de ello en la experiencia [*Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille [...] kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er [...] schlechterdings nothwendig und selbst keener Nöthigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden. [...] Die Freiheit der Willkür kann aber nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (libertas indifferentiae) definirt werden – wie es wohl einige [sic!] versucht haben, – obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt*] (Kant, 1797: 226).

Sin embargo, Kant no ofrece una salida a la aporía interior de la libertad. El desconcierto teórico en el que Kant había caído por ello sigue siendo virulento y se afirma en el hecho de que ahora ya no quiere llamar libre —o no libre— a la voluntad legislativa, sino sólo al arbitrio de la elección de las máximas. ¿El Kant tardío como

negador de la voluntad libre? Como lector de la *Crítica de la Razón Práctica*, uno ciertamente no habría esperado eso.

Por lo que respecta a Hegel, él ha tomado nota de las aporías exteriores de la libertad, ciertamente de forma madura, pero al menos de alguna manera, por ejemplo, en la nota al § 15 de la *Filosofía del Derecho*. En cambio, la aporía interior, no parece existir para Hegel, a no ser que bajo la palabra clave "determinismo" la tenga a la vista o la identifique con lo que llama la contradicción del arbitrio. Sin embargo, la teoría de la voluntad libre, que esboza como tal en la introducción a la *Filosofía del Derecho* y que luego desarrolla en sus consecuencias, está obligada fácticamente a ofrecer recursos que señalen salidas a ambas aporías. A continuación, se examinará el texto de la introducción de la *Filosofía del Derecho* para ver si lo consigue y, en caso afirmativo, cómo lo hace. Para tener una base para el examen, primero recordaremos brevemente la concepción de la libertad de Leibniz y también la de Kant.

Leibniz y Kant sobre el concepto y el *factum* de la libertad

En el parágrafo § 288 de *La teodicea* explica Leibniz

> que la Libertad [...] consiste en la *inteligencia*, que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en la *espontaneidad* con que nos determinamos; y en la *contingencia*, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y los cimientos. La sustancia libre se determina a sí misma, y eso según el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesidad: y todas las condiciones de la libertad están incluidas en estas pocas palabras (Leibniz, 1710: 476 y s.).[8]

La libertad, su concepto y la cosa, lo que Hegel llamaría su idea —su concepto realizado efectivamente—, tiene así tres aspectos esenciales según Leibniz, que capta como inteligencia (o visión comprehensiva —*Einsicht*—), como espontaneidad y como contingencia (o casualidad). Una sustancia libre, en virtud de su inteligencia, infalible en el caso de Dios, falible en el caso de los seres humanos, pero conceptualmente articu-

[8] Se ha mantenido la ortografía antigua (que contiene muy pocos acentos). Para este texto, lingüísticamente sencillo, no debería ser necesaria una traducción al alemán por parte de un hablante no nativo de francés.

lada (en conocimiento distinto, *connaissance distincte*), reconoce el bien como bueno y como deónticamente necesario en este sentido. Pero la necesidad deóntica sólo inclina –sólo hace inclinar–, no obliga como la necesidad lógico-metafísica, sino que deja espacio a la espontaneidad, a la iniciativa autoactiva de las sustancias que actúan libremente. Esto tiene como presuposición que la acción a la que una sustancia libre se determina a sí misma ("*se détermine par elle-même*") es contingente en el sentido lógico-metafísico. Según las consideraciones de Leibniz, se podrían llamar como los aspectos esenciales de la libertad a la inteligencia como el aspecto cognitivo, a la espontaneidad como el activo y a la contingencia como el modal. Leibniz llama al aspecto cognitivo el alma de la libertad, considera al aspecto modal como su base y también considera al aspecto activo como la base o el cuerpo. Sin embargo, la comparación cuerpo-alma no tiene demasiado peso, por lo que probablemente sea ocioso discutir con Leibniz la asignación adecuada del aspecto activo al cuerpo o al alma de la libertad. Cabe destacar tres cosas: en primer lugar, la estructura de los tres aspectos de la libertad como tal; en segundo lugar, el poder inclinante y no-coercitivo de la necesidad deóntica y, en tercer lugar, la concepción de la libertad como autodeterminación ("*nous nous déterminons*", "*la libre substance se détermine par elle-même*").

Leibniz entiende las sustancias compuestas, como los seres humanos, los animales, las plantas y las cosas naturales, como agregados de un número incontable de sustancias simples, a las que llama *mónadas*, y las sustancias racionales compuestas poseen cada una un Espíritu (*esprit*) como mónada central que las guía. El ser humano, como sustancia racional y libre, se determina activamente en la medida en que posee perfección (*de la perfection*) y se determina pasivamente en la medida en que es imperfecto: "*Ainsi l'on attribue l'Action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant, qu'elle en a de confuses*" (*Monadologie*, parágrafo 49, en Leibniz, 1956: 48; alemán: 49). Las percepciones distintas pueden, al menos parcialmente, articularse conceptualmente, las percepciones confusas son de naturaleza sensible y están tan separadas como los tonos individuales de las distintas olas en el rugido del oleaje. Por ejemplo, César eligió libremente cruzar el Rubicón sobre la base de percepciones distintas, pero no eligió libremente ser asesinado. En cambio, Bruto eligió libremente participar en el asesinato de César. Así, Bruto y César encajan en uno y el mismo mundo. El Bruto fáctico no encaja lógico-conceptualmente en un mundo con un César contrafáctico que escapa del complot y más tarde muere de muerte natural. Todas las sustancias posibles, todos los *possibilia*,

se ordenan de esta manera puramente lógico-conceptual en conjuntos máximos de *compossibilia*, los llamados mundos posibles, que Dios reconoce en su mente infinita y que compiten ante él por el estatus de realidad efectiva. Libremente y en contingencia lógico-metafísica, pero según la necesidad deóntico-moral, Dios, en virtud de su buena voluntad perfecta y su omnipotencia, otorga el codiciado estatus de realidad efectiva al mejor de los mundos posibles en el acto de la creación. Así, Bruto, el conspirador exitoso, se convierte en una sustancia efectivamente real. Sin embargo, su acto es enteramente por su cuenta, no por la de Dios, pues ya en el modo de posibilidad Bruto se había decidido libremente a participar en el asesinato de César. Dios sólo añadió el estatus de realidad efectiva porque Bruto, presumiblemente sin su conocimiento, pertenece al mejor de todos los mundos posibles. Por cierto, en la tesis del mundo efectivamente real como el mejor mundo posible no hay ningún optimismo metafísico, como creían muchos neófitos, sino, por el contrario, más bien una resignación metafísica que reconoce con un suspiro que, por razones lógicas que desconoce, lamentablemente no era posible algo mejor que nuestro mundo.

La teoría de la libertad de Leibniz deja muchas preguntas abiertas, pero al menos hace una propuesta sobre cómo la libre autodeterminación de las sustancias racionales puede coexistir con el contexto de la naturaleza y con la el saber previo de Dios. Leibniz diseña un ingenioso compatibilismo no-estándar, según el cual las sustancias racionales posibles en el estado ontológico primordial de la posibilidad se autodeterminan en buena medida —no es posible hacerlo completamente, porque habría mucho que considerar— y, a partir de ahí, se agrupan, sin su ulterior intervención, por mera lógica en mundos, el mejor de los cuales Dios realiza efectivamente. En el modo de la realidad efectiva, el programa que las sustancias han concebido para sí más o menos libremente en el modo de la posibilidad se desenvuelve entonces como un mecanismo perfecto que Dios, el creador del mundo, conoce hasta el último de sus innumerables detalles, al igual que conoce todos los mundos posibles hasta sus últimos detalles. Lo que hace que los *possibilia* creados parezcan no libres es sólo el estatus modal de la realidad efectiva, del que no deben quejarse, ya que siempre lo han tenido en cuenta, como siempre lo han hecho todos los *possibilia*.

Por último, cabe señalar que Leibniz, al igual que posteriormente Kant y Hegel, distingue la naturaleza y el Espíritu como dos ámbitos o esferas, aunque la aplicación es diferente. Para el reino de la naturaleza, al que pertenecen todas las sustancias creadas, él permite que Dios actúe como maestro de obras (*architecte*). Los Espíritus

entre las sustancias también entran en comunión (*société*) con Dios y son miembros (*membres*) del reino de la gracia como Estado perfecto, cuyo monarca es Dios. Y como todas las sustancias posibles se han ordenado siempre en totalidades disyuntivas, mundos posibles, según la composición lógico-conceptual, hay en todo mundo posible una armonía perfecta, lógicamente preestablecida, entre sus sustancias, y en el mundo real en particular una armonía también entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia.[9] Como he dicho, Leibniz, y más aún en este breve resumen, deja muchas cuestiones abiertas para una formación más precisa de la teoría; pero, como preparación para la doctrina de la libertad de Hegel, bastará con el esbozo, complementado con algunas observaciones sobre Kant.

También Kant trae a colación tres aspectos esenciales de la libertad, que, sin embargo, no pueden ser fácilmente asignados a los aspectos que Leibniz distingue. A través de la tesis de Kant de que la razón pura puede ser práctica por sí misma y es entonces voluntad pura que se da a sí misma a priori una ley de la libertad que sirve, al mismo tiempo, como ley básica de la moralidad, el aspecto cognitivo de la libertad recibe una nueva versión teóricamente más exigente y se desplaza más hacia lo práctico y normativo. Kant constituye el lado positivo y el aspecto ahora cognitivo-práctico de la libertad como autonomía de la voluntad. Su concepto negativo es la espontaneidad, la independencia activa de los actores con respecto al contexto de la naturaleza, que se traduce en el aspecto trascendental o cosmológico de la libertad. Además, el tercer aspecto es el electivo: la libertad del arbitrio en la elección entre alternativas de acción, el *arbitrium liberum*. Así, los aspectos leibnizianos de la libertad de la inteligencia, la espontaneidad y la contingencia corresponden en Kant a la autonomía como aspecto práctico, a la espontaneidad como aspecto trascendental y al arbitrio como aspecto electivo, que Hegel definirá más tarde, resumiendo a Leibniz y a Kant en la materia, como "la *contingencia* que se presenta como voluntad" (*Rechtsphilosophie* § 15).[10]

[9] Cfr. *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, parágrafo 15, en: Leibniz, 1956: 2022 (alemán: 2123).

[10] En lo sucesivo se cita a Hegel con la sigla TWA conforme a la *Theorie-Werkausgabe* (Hegel, 1969-71). Con la sigla GW se cita, cuando es posible, indicando el volumen y el número de página(s) del pasaje correspondiente en las *Gesammelte Werke* (Hegel, 1968 y ss.). En el caso de la *Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1820/21) al igual que en el de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3. Ausgabe, Berlín, 1830) se deja de lado el número de página(s) ya que ambas pueden ser citadas indicando el parágrafo, las anotaciones (A) y las notas y agregados orales (Z) que aparecen impresos

Ni en el caso de Leibniz ni en el de Kant es fácil integrar los respectivos aspectos de la libertad en una concepción global coherente. Por lo que respecta a Kant en particular, el aspecto trascendental le enfrenta a la aporía exterior de la libertad, ya que Kant, como pone de manifiesto la segunda analogía de la experiencia, defiende un estricto determinismo nomológico para la realidad efectiva espacio-temporal. El margen de acción para la independencia de los actores del contexto de la naturaleza sólo permanece entonces en las condiciones iniciales, en principio elusivas, del proceso del mundo, sobre el cual, más allá del espacio y del tiempo, los actores en tanto sujetos inteligibles, tienen (pueden) ejercer influencia a través de la determinación originaria de su carácter inteligible. En cierto sentido, este metacompatibilismo, que quiere hacer compatibles el determinismo de la naturaleza, la libertad y su incompatibilidad en el espacio y el tiempo, incluso fuera del espacio y el tiempo en un nivel inteligible superior, se acerca al compatibilismo no-estándar de Leibniz. Sólo que, en la solución propuesta por Kant, Dios no juega un papel esencial. La aporía interior de la libertad, que todavía no era un problema para Leibniz, se convierte en un escollo para Kant a través del esfuerzo por conciliar los aspectos prácticos y electivos de la libertad, y a través de la discusión explícita de Schmid y Reinhold. Al final de su actividad literaria, como hemos visto, la afronta con las manos vacías.

La libertad como la idea del Derecho (*Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* §§ 1-7)

"*La ciencia filosófica del Derecho* tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto de Derecho y su realización", se lee en el breve texto principal del § 1 en la *Introducción* a los *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* de Hegel. Como revela inmediatamente un vistazo al índice, el concepto de Derecho se realiza determinándose a través de las etapas del *Derecho Abstracto* y la *moralidad* subjetiva a la *eticidad* objetiva en la familia, la sociedad civil y el Estado, y por tanto a la idea. La Idea del Derecho, es decir, el concepto que incluye su existencia, es la libertad, aprendemos en el agregado oral al § 1 (= § 1 Z), y a partir del § 4 la libertad en tanto voluntad también surge en el texto principal: el terreno del Derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal

que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza.

El Espíritu es *inteligencia* —según Leibniz el alma de la libertad—, la cual "desde el *sentimiento,* a través de la *representación* hasta el *pensamiento*" desarrolla el camino para "producirse como voluntad, la cual, en cuanto Espíritu práctico, es la verdad próxima de la inteligencia" (§ 4 A). El hecho de que Hegel conciba decididamente a la voluntad como pensamiento y a su "sustancia y determinación" como la libertad, recuerda a Kant, que definió igualmente la voluntad como razón práctica y su ley como la de la libertad. El desarrollo de la voluntad libre en dirección al sistema del Derecho, que para Hegel incluye a la moralidad, también tiene un paralelismo de principio en la derivación de Kant de la doctrina del Derecho y la virtud a partir de la ley de la libertad en la *Metafísica de las costumbres*, si bien en los detalles destacan naturalmente las diferencias.

En cuanto a la ejecución, Kant y Hegel se enfrentan igualmente a la problemática tarea de derivar a priori del concepto de libertad o voluntad libre un sistema diferenciado del Derecho y de la eticidad. Hegel cree que sólo la "filosofía especulativa" (§ 6 A), y no la "filosofía reflexiva" de Kant (§ 15 A), puede gestionar con éxito la derivación. Esto lo aclara Hegel en los parágrafos 5-7, en los que conecta el concepto de voluntad, que es una determinación ulterior filosófico-real del concepto como tal, con los tres momentos del concepto tal como fueron tratados al principio de la lógica del concepto, α) de la universalidad, β) de la particularidad y γ) de la singularidad, enlazados según la sucesión. En el breve texto principal se puede leer el § 5, que resume el momento de la universalidad:

> La voluntad contiene α) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del Yo en-sí mismo, en el cual es disuelta toda indeterminación del Yo en-sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia; la infinitud ilimitada de la *abstracción absoluta* o *universalidad*, el *pensamiento* puro de sí mismo.

Hegel alude aquí, evidentemente, al concepto puro, universal, con el que abre la lógica del concepto, y al mismo tiempo al ser puro, con el que abre la *Ciencia de la Lógica* en su conjunto. "El concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre" dice la primera frase del texto teórico principal de la lógica del con-

cepto (TWA 6: 274 = GW 12: 33), y en el prefacio a la lógica del concepto, "Sobre el concepto en general", Hegel había dicho en un lugar muy citado sobre el "concepto, en la medida en que ha progresado a una *existencia* tal, que es en-sí libre", que no es "nada más que el Yo o la autoconciencia pura" (TWA 6: 253 = GW 12: 17), que en la existencia libre es en cada caso la de un sujeto corporal pensante. La referencia al principio de la lógica está en la "*pura indeterminación*" y el "pensar puro en-sí mismo", ambos atribuidos ya al ser inicial, que se introduce, además, en tercer lugar, como resultado "de la *abstracción absoluta*". Pero todo depende de la diferencia entre el Ser puro al principio de la *Ciencia de la Lógica* y el concepto puro al principio de la lógica del concepto para el curso posterior (así como para la comprensión de la lógica del concepto).

Para el comienzo de la Lógica se busca un pensamiento puro, sin presupuestos, un tener-algo- por-verdadero pensante, cuyo desarrollo sistemático se observa en la ciencia lógica. Este pensamiento puro es la lógica de primer plano (*Vordergrundlogik*): la ejecución de lo lógico; y la *Ciencia de la Lógica* es la lógica de trasfondo (*Hintergrundlogik*) contemplativa: la reflexión teórica sobre la ejecución del pensamiento puro. En la lógica de trasfondo, la abstracción absoluta se realiza antes del comienzo, lo que deja a la lógica de primer plano con una inmediatez indeterminada que puede llamarse ser (puro), y que muy rápidamente resulta ser tanto mirar puro como pensar puro en-sí mismo, pero esto está completamente desarticulado, sin sujeto-objeto ni ninguna otra diferencia interior o exterior. Así, en el principio lógico, la abstracción absoluta de la lógica de trasfondo encaja con la indeterminidad pura y el pensamiento puro de sí mismo en la lógica de primer plano.[11]

La operación de abstracción, como omisión en el pensamiento de las determinaciones, es una forma de la negación. Como abstracción *absoluta*, deja fuera *todas* las determinaciones, de modo que queda un indeterminado puro como primer pensamiento para el pensamiento puro, precisamente el Ser puro. Sin embargo, para nosotros, Hegel y sus destinatarios, este ser está determinado en relación con todos los demás contenidos del pensamiento precisamente por el hecho de que se han omitido todas las determinaciones. El Ser puro está determinado en nuestra lógica de trasfondo como completamente indeterminado en la lógica de primer plano. Ahí

[11] Para más información sobre el comienzo de la *Ciencia de la Lógica* y en torno a la distinción entre la Lógica de trasfondo (*Hintergrundlogik*) (reflexión científica sobre el pensamiento puro) y la Lógica de primer plano (*Vordergrundlogik*) (pensar puro en la ejecución que se despliega a sí misma), véase: Koch, 2021: 280-285.

radica una doble negación para nuestra reflexión sobre el Ser puro: primero, la negación que abstrae de todas las determinaciones y, segundo, la determinidad resultante del Ser como indeterminado que, como determinidad, es una negación más: el Ser *no* está determinado de una u otra manera en la lógica de primer plano. Sólo en-sí mismo o para nosotros, en la lógica de trasfondo, está *determinado* como indeterminado; pero esto no está "puesto" en o sobre él, como suele expresarlo Hegel, es decir, no es reconocible para el pensamiento puro de la lógica de primer plano. Así, al principio de la *Ciencia de la Lógica*, ser-en-sí (*Ansichsein*) y ser-puesto (*Gesetztsein*), lógica de trasfondo y lógica de primer plano, se separan casi sin contacto. Hasta la lógica del concepto, en cambio, su diferencia se trabaja en términos de contenido y es sólo formal: de representación discursiva de la lógica de trasfondo y de ejecución de la lógica de primer plano de las mismas determinaciones del pensamiento. El concepto es, en otras palabras, "esta unidad absoluta del Ser y de la *reflexión*, que el *Ser-en-sí-y-para-sí* es sólo en virtud de que es igualmente *reflexión* y *ser-puesto* y que el *Ser-puesto* es el *Ser-en-sí-y-para-sí*" (TWA 6: 246 = GW 12: 12). Esto significa que el concepto ha integrado la abstracción absoluta que lo constituye en una primera negación y su determinidad resultante como indeterminado, es decir, la segunda negación, como su propia autodeterminación. Tal y como es para nosotros en la lógica de trasfondo, se establece de hecho para-sí mismo en la lógica de primer plano. Esto posibilita entonces la representación de su desarrollo como su autodeterminación lógica en la lógica del concepto y la del desarrollo *del concepto de la voluntad* como su autodeterminación lógico-práctica en la *Filosofía del Derecho*.

A diferencia del Ser puro, que tenemos que adquirir en la lógica de trasfondo a través de la abstracción absoluta y determinar como indeterminado, el concepto puro mismo es la operación de abstracción y su propio determinar-se como indeterminado, universal e infinito. Se trata de una doble negación, pero no en la mera iteración como en "~(~(p))", que conduce de nuevo al punto de partida "p" sin valor añadido, sino como una negación en autoaplicación, de la que en la vida cotidiana las frases mentirosas dan un lejano anticipo o regusto, como en la frase: "la frase que está leyendo no es verdadera". En esta versión, sin embargo, la negación del Yo es una antinomia incurable, mientras que en la figura del concepto y, más cercanamente, en la de lo *universal*, se supone que es autodeterminación pura y "poder *libre*" que "podría llamarse también *amor libre* y *bienaventuranza (Seligkeit) sin barreras*" porque llega a su otro sin violencia y "está tranquilo y *consigo mismo* en él" (TWA

6: 277 = GW 12: 35). Al determinarse a sí mismo como universal, el concepto pone a su lado lo otro de ese universal, que es él mismo, como particular, con lo que el universal se convierte a su vez en un universal particular al lado de lo particular, en cuya particularidad está por tanto consigo mismo, de modo que, a cambio, ese particular se muestra como un particular que es también a su vez universal. Queda por ver si este malabarismo hegeliano con la negación absoluta resuelve realmente su antinomia. Sin embargo, Hegel puede señalar a la autoconciencia como un precedente fenoménicamente familiar[12] en el que nos distinguimos de nosotros mismos y de hecho asumimos de nuevo la autodistinción y la autoseparación de vuelta a la identidad pura y a la universalidad no enturbiada del "yo = yo".

Ahora bien, en cuanto al concepto, no como tal, sino el de la voluntad libre, hay que señalar la diferencia entre lo puramente lógico y lo espacio-temporal extralógico. En el espacio y el tiempo, el concepto existe como un Yo o espíritu humano, mientras que en el caso de la voluntad lo hace como un espíritu objetivo que siempre está ya determinado y ligado a cualquier contenido empírico porque se ha ligado a él, se ha determinado a sí mismo con relación a él. Esta autodeterminación prácticamente empírica plantea problemas adicionales a los de la autodeterminación puramente lógica que puede reconstruirse *a priori*. Pues el concepto, como hemos visto, se apodera de sí mismo en su universalidad pura y, precisamente a través de ella, se particulariza como no-particular, que, como particular, permanece consigo mismo, es decir, universal, y vuelve a sí mismo como singular. Todos los pasos de esta consumación son transparentes y sin alternativa. La voluntad, sin embargo, que se vincula de forma práctica a los contenidos empíricos, tiene en cada caso la elección entre alternativas encontradas *a posteriori* que no puede anticipar. De hecho, especialmente en el devenir filogenético y ontogenético del ser humano, estos contenidos empíricos, nuestras necesidades, impulsos e inclinaciones, preceden al pensamiento en el control de la conducta. Sin embargo, con la adición gradual del pensamiento, surge la posibilidad de reflexionar sobre ellos y de elegir entre alternativas de acción que compiten entre sí, es decir, se constituye la voluntad.

Sobre este trasfondo fáctico-empírico, Hegel subraya consecuentemente el carácter abstracto de la universalidad de la voluntad del que es responsable el entendimiento, que tiene el tremendo poder, por lo demás irrenunciable desde el punto

[12] *Cfr. Rechtsphilosophie* § 4 A y TWA 6: 253 = GW 12: 17.

de vista epistémico, de detener un movimiento del pensamiento y de fijar su estado como un universal abstracto. En su autoconstitución, la voluntad debe desprenderse primero de los modos de comportamiento fácticos, guiados por el instinto y el hábito, y tomar su universalidad como algo abstracto que luego pueden ser determinados nuevamente por el pensamiento. Esto vale para el Yo como autoconciencia en general. Sin embargo, para su lado práctico, para el Yo como voluntad, la abstracción alberga el peligro particular de anquilosarse en "lo *negativo* o la libertad del entendimiento", que huye "de todo contenido como una barrera" y se convierte "en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente [...] así como en la aniquilación de toda organización que quiera volver resurgir" (§ 5 A). Evidentemente, Hegel tiene en mente *la terreur* de los años 1793-1794,[13] que estableció de modo absoluto lo puro y lo universal, ignorando el hecho de que este último es en-sí mismo un particular y, como universal activo, requerido no sólo de autodeterminación y autoparticularización, sino también capaz de ello.

La autoparticularización de la voluntad o del Yo práctico se aborda a continuación en el § 6:

> β) El Yo es igualmente el tránsito de la indeterminidad indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y *establecer* de una determinidad como de un contenido y objeto [...] Por medio de este establecerse a sí mismo como un *determinado*, entra el Yo a la *existencia* en general (*Dasein überhaupt*); el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del Yo.

En la nota a este parágrafo, Hegel señala que la distinción de los momentos de lo universal y lo particular en el Yo se encuentra también en la filosofía fichteana y kantiana, y que Fichte entiende el Yo en el primer principio de su *Doctrina de la ciencia* de 1794 en el sentido de la universalidad e identidad del entendimiento como un positivo unilateral, al que "la *limitación* —lo negativo en general [...]"— sólo se "*añade*" en el segundo principio. Hegel señala: "[E]l paso siguiente que debía dar la filosofía especulativa era aprehender la *negatividad* inmanente en lo [lógico-conceptual] universal o [en lo lógico-esencial] idéntico, al igual que en el Yo [real-filosófico]" (§

[13] N. del T. La expresión "*la Terreur*" alude al período de la Revolución Francesa entre 1793 y 1794, caracterizado por la instauración de un gobierno revolucionario que pretendía hacer frente a las crisis que vivía Francia en ese momento mediante medidas excepcionales.

6 A). En virtud de esta negatividad inmanente, el Yo se establece como un existente determinado y finito, la voluntad libre se determina a sí misma y se enlaza a un contenido finito. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la *Ciencia de la Lógica*, esta autodeterminación ya no es puramente a priori; en efecto, lo otro determinado del Yo y la voluntad universal no es la particularidad pura como tal, sino algún contenido empíricamente encontrado generado por el raciocinio. Hegel expone la falla que hay en esto en el § 10: "Este contenido [...] es en primer lugar *inmediato*. De este modo, la voluntad es sólo *libre en-sí* a [...]. Sólo será *para-sí* lo que es *en-sí* cuando se convierta a sí misma en objeto". Hegel se ocupa de la salida de este déficit a partir del § 11, pero ya lo insinúa en el § 7, donde, después de la universalidad y la particularidad, introduce el tercer momento, la singularidad de la voluntad o del Yo, y lo utiliza así para caracterizar la libertad de la voluntad:

> γ) La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflexionada *en-sí* y por ello reconducida a la *universalidad*: la *singularidad (Einzelheit)*. [...]. El Yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma; como tal *relación consigo*, él es al mismo tiempo indiferente frente a esta determinidad, la sabe como suya e *ideal*, como una mera *posibilidad* a la que no está vinculado, sino que es en ella porque él mismo se pone en la misma. Esta es la *libertad* de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad [...] tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo.

Repasemos estos temas por orden. El mensaje de la primera frase puede ilustrarse con lo que se suele llamar habitualmente *conceptos*, pero que con Hegel pasarían sólo como representaciones. Estos conceptos —empíricos—, o más bien representaciones generales como *perro, rojo, conducir*... están determinados por su posición respectiva en una estructura de árbol abierta. El perro está unos cuantos puestos por debajo de los *mamíferos* junto al *gato* y justo por encima del *Lagotto Romagnolo*, el *rojo* por debajo del *verde* y por encima del *carmesí*, la *conducción* por debajo del *movimiento* junto al *paseo* y por encima del *ciclismo* (etcétera). Cada uno de estos conceptos es, en primer lugar, general: tiene subconceptos y se aplica a casos individuales. En segundo lugar, cada uno es un concepto particular: perfilado por conceptos correlacionados con él. Y, por último, cada uno de ellos es un único con-

cepto: singularizado por su lugar en el diagrama de árbol de todos los conceptos.[14] Así, también la voluntad es universal, que se individúa a sí misma: se vincula a un contenido empírico particular y, así determinada, vuelve como singular a sí misma y a su universalidad. La segunda frase de la cita explica cómo debe entenderse esto: "el Yo se determina a sí mismo" en un primer momento de la misma manera que el concepto puramente lógico, a saber, "en cuanto es la relación de negatividad consigo mismo". Pero al hacerlo, a diferencia del concepto lógico, se vincula a alguna determinidad empírica, frente a la cual, sin embargo, es "indiferente" en virtud de su parentesco con el concepto y que "sabe como propia e *ideal*, como mera *posibilidad* por la que no está vinculada". Lo *ideal* es lo que sólo está suspendido, como un momento, "pero sin *ser de modo autosuficiente (nicht selbständig seiend)* [...]" (TWA 5: 165 = GW 21: 137).[15] La vinculación de la voluntad a un contenido sólo existe, pues, en y en virtud de la concepción del sujeto que quiere. La tercera frase concluye: "Esta es la *libertad* de la voluntad", añadiendo que la libertad no se añade a la voluntad como la gravedad se añade al cuerpo, sino que constituye su sustancialidad.

El arbitrio (§§ 815)

Con referencia al momento β) de la particularización (§ 6) Hegel distingue a) la voluntad *formal* (§ 8), y b) el *contenido* de la voluntad (§ 9). Por desgracia, la argumentación sigue siendo alusiva y llena de lemas, más propia de la exposición de un proyecto científico que de su ejecución. Intentemos sacar lo mejor de ello en el sentido de Hegel. La autoconciencia trascendental, que realiza el concepto puro en el espacio y en el tiempo, es en su autoparticularización la pura sujeto-objetividad. Se distingue de forma vacía de sí misma y se identifica de nuevo como algo subjetivo con ella misma como algo objetivo. De hecho, sin embargo, la autoconciencia en el espacio y el tiempo es siempre empírica y está determinada cognitiva, afectiva y conativamente de muchas maneras. Sólo se vuelve pura a través de la abstracción. Su determinidad fundamental en las múltiples determinaciones empíricas es "la

[14] Singulares extra-conceptuales, espacio-temporales (*außerbegriffliche, raumzeitliche Einzelne*), en cambio, son algo propio: cosas singulares realmente existentes, como este perro de la raza Lagotto llamado "Justus", esta caja de carmesí en aquella puerta, este viaje por la primera autopista de Heidelberg a Mannheim (etcétera).

[15] *Cfr.* TWA 5: 172 y s. = GW 21: 143.

contraposición *formal* de lo *subjetivo* y lo *objetivo* como existencia exterior"; es ella misma "la voluntad *formal*" que "*encuentra* un mundo exterior" y que es "el proceso de *trasladar a la objetividad* el *fin subjetivo* por la mediación de la actividad y de un medio" (§ 8). Hegel había desarrollado más detalles sobre esta mediación y traducción en el apartado de la abstracción del espacio y el tiempo en el capítulo de la teleología de la lógica del concepto. Aquí Hegel sólo añade (§ 9) que las determinidades de la autoconciencia, en tanto que ella, como práctica, como voluntad, las hace suyas, son "su particularización en general reflexionada *en-sí*" y en tanto que "*contenido*", lo que representa un tránsito de la categoría de la lógica del Ser de la determinidad a la lógica de la reflexión del contenido. El contenido de la voluntad es el *fin* —una categoría lógico-conceptual— y, en el interior de la contraposición de lo subjetivo y lo objetivo, "en parte fin interior o subjetivo en el querer que representa [...] en parte, fin ejecutado efectivamente realizado".

Hasta ahora, la voluntad sólo es libre en-sí o para nosotros, todavía no para-sí, pues sus contenidos le son dados o encontrados directamente al principio: "Sólo será *para-sí* lo que ella es *en-sí* cuando la voluntad se convierta a sí misma en objeto" [pero todavía no hemos llegado a ese punto], (§ 10). Por el momento, la voluntad no *es* todavía libertad (véase § 10 Z), sino que la *tiene* como "una *facultad*" con una "*aplicación* a un material dado" (§ 10 A). Incluso se podría retroceder un paso más hacia el inicio y considerar a la libertad (con el § 5 A) como "la libertad negativa o libertad del entendimiento", que es la facultad de abstraer de cualquier determinación de contenido sin fijarse de nuevo con uno de ellos. Esto corresponde a la libertad trascendental, que Kant concebía como la facultad negativa de desprenderse espontáneamente del contexto de la naturaleza, pero que él excluía para los acontecimientos en el espacio y el tiempo, de modo que, para resolver la aporía exterior de la libertad, se sentía obligado a hacer una precaria excursión hacia lo inteligible. Esta espontaneidad negativa siempre está ahí como una facultad, aunque no hagamos uso de ella y sólo sigamos nuestros impulsos inmediatos de acción. En sí misma, o según su facultad, nuestra voluntad ya es libre. En efecto, podríamos abstraer de los impulsos, desprendernos de ellos y, en la espontaneidad positiva, emprender una nueva autodeterminación. Así, puesto que la abstracción y la autodeterminación son siempre posibles, "la voluntad *inmediata* o natural" de la que aquí se trata se considera ya como la voluntad libre, aunque "sólo libre en-sí" (§ 11). Con respecto a la aporía interior de la libertad, se podría decir aquí: aunque esté inmerso

en la heteronomía y siga mis impulsos, apetitos e inclinaciones inmediatas, ya actúo libremente en-sí, porque al omitir la abstracción de estos contenidos, los he hecho implícitamente míos al traducirlos activamente desde mi representación subjetiva a la objetividad.

Hasta aquí la espontaneidad como aspecto activo (en Leibniz) o trascendental (en Kant) de la libertad. Lo que se acaba de mencionar como espontaneidad positiva, la autodeterminación espontánea que sigue a la abstracción, se aproxima al aspecto modal (en Leibniz) o electivo (en Kant), a la contingencia con la que elige el arbitrio. En este caso, la forma y el contenido de la voluntad todavía se separan, porque "el contenido aún no es contenido y obra de su libertad", sino un contenido encontrado (§ 13). Por su contenido, esta voluntad es finita; en cambio, se sitúa "del lado de la forma [como] un Yo *infinito* que reflexiona en-sí mismo y que es consigo mismo" por encima de los contenidos finitos y no está ligada a ellos y a determinados modos de realizarlos, sino que es, como yo reflexionante, la posibilidad de elegir entre ellos (cf. § 14). Esta posibilidad o libertad es el arbitrio.

Hegel caracteriza al arbitrio en el texto principal del § 15 del siguiente modo: en el [arbitrio] están

> Contenidas ambas [...], tanto la libre reflexión que abstrae de todo [llamada anteriormente espontaneidad negativa] como la dependencia [elegida en la espontaneidad positiva] del contenido y materia dados interior o exteriormente. Puesto que este contenido necesario *en-sí* como fin, está determinado como posible [como para ser elegido] frente a aquella reflexión, el arbitrio es la *contingencia* como él es en cuanto voluntad.

De acuerdo con esto, si la libertad de la voluntad se agotara en el arbitrio, la voluntad sería de hecho sólo un generador contingente para establecer fines y acciones que de ellos se siguen. En la metafóra de Leibniz, el arbitrio es el cuerpo de la libertad; pero le falta el alma, es decir, su momento cognitivo-práctico o, en el caso de Kant, la inteligencia o la autonomía de la razón. Pero quedémonos por el momento con el arbitrio. Hegel ve en él "la representación más habitual que se tiene de la libertad" y que tienen sobre todo aquellos que no exigen de la libertad más que el "*poder hacer lo que se quiere*", que la entienden así en forma deflacionaria como mera libertad de acción, lo que Hegel toma "una carencia total de formación por medio de la cultura del pensamiento". Dado que el arbitrio se vincula con un contenido dado previamente, dice Hegel, el determinismo ha mantenido con razón frente a quienes

se identifican con la libertad que "[...] el contenido le viene *a él desde fuera*" y "no es lo propio de la actividad que se determina a sí misma como tal" y así "el arbitrio, si él pretende ser la libertad, debe ser llamado directamente un engaño" (todas las citas son del § 15A).

La relación del arbitrio con el determinismo es, por supuesto, aún más compleja de lo que Hegel da aquí a entender. Es cierto que el arbitrio se vincula con contenidos encontrados previamente y se inserta así en el curso de la naturaleza; pero se inserta espontáneamente y elige espontáneamente entre alternativas, aunque dadas previamente. Su contingencia rompe así el determinismo nomológico estricto, como también se rompe en lo microscópico con el colapso de la función de onda cuyo desarrollo se describe por lo demás de forma determinista por la ecuación de Schrödinger. La regla de Born es válida entonces para el colapso durante una medición, mediante la cual se pueden calcular las probabilidades de diferentes resultados de medición. En el experimento de la doble rendija, por ejemplo, el fotón individual toma su camino hacia la pantalla colectora de forma absolutamente contingente y, sin embargo, entra en la distribución de probabilidad según la regla de Born, que predice un patrón de interferencia regular en la pantalla para una gran cantidad de fotones que luego es también observado. No es que la contingencia absoluta con la que cada fotón golpea la pantalla en un punto determinado deba considerarse como fundamento de la libertad. Pero, igualmente, en lo macroscópico, la contingencia con la que elige el arbitrio tampoco puede considerarse como fundamento de la libertad; por otra parte, también es, por supuesto, incompatible con el determinismo nomológico. Los deterministas podrían, como mucho, señalar a quienes equiparan la libertad con el arbitrio que las rupturas macroscópicas del determinismo basadas en el arbitrio no conducen fuera del reino de la naturaleza al de la libertad como tampoco lo hacen las rupturas microscópicas basadas en la medición. Con el arbitrio, al igual que con el colapso de la función de onda, se obtiene inicialmente lo menos atractivo de ambos mundos: el indeterminismo en la naturaleza y la falta de libertad en el ámbito del Espíritu.

En una polémica un poco exagerada, Hegel concluye así la nota del parágrafo: "[E]n toda filosofía de la reflexión (como en la de *Kant* y en la de *Fries*, que es la versión totalmente superficial de la kantiana) la libertad no es otra cosa que aquella autoactividad formal [del arbitrio]". Con ello se comete una injusticia con Kant, como el propio Hegel reconoce en el fondo, cuando se aproxima al aspecto práctico-cogni-

tivo de la libertad de la autonomía de la razón de Kant y elige palabras que en parte suenan como un eco lejano de la ley de la libertad y de la moral de Kant: "En cuanto ella [la voluntad] tiene a la universalidad, a sí misma como la forma infinita, como su contenido, objeto y fin, ella, como forma infinita, no es sólo voluntad libre *en-sí*, sino también *para-sí* -la verdadera Idea" (§ 21).

Ciertamente, hay diferencias, pero Hegel tendría que reconocer al menos que Kant, en su teoría de la libertad en el marco de la "filosofía de la reflexión", fue mucho más allá de la equiparación de la libertad y el arbitrio en dirección a una voluntad que se quiere a sí misma, a su universalidad, y a todo lo demás sólo bajo la condición de esta universalidad.[16]

La libertad de la voluntad (§§ 1531)

En lo que respecta a la aporía exterior de la libertad, Hegel no se esfuerza por resolver la incompatibilidad de arbitrio y determinismo trascendiendo lo real espacio-temporal, ya sea con Leibniz en dirección a los mundos posibles lógicamente preestablecidos en entendimiento de Dios o con Kant en dirección a las elecciones originarias de máximas y caracteres por parte de los agentes inteligibles, o ya sea de cualquier otro modo. Por lo tanto, hay que suponer que no se opondría a la suposición de nichos de contingencia absoluta contenidos lógicamente en el tejido nomológico de la naturaleza, como nos exige hoy la teoría cuántica de forma independiente. En el marco de la teoría de la libertad, como he dicho, no se ha ganado mucho; sólo se ha tenido en cuenta una condición de la posibilidad del arbitrio. La voluntad libre para-sí, que quiere su universalidad todavía no ha aparecido, e incluso el arbitrio no es un simple generador de contingencia natural no cognitivo, sino un arbitrio que representa y quiere.

En la concepción de un generador de contingencia que representa y quiere hay, por supuesto, una contradicción, la contradicción fundamental del arbitrio, que como querer que representa, es un querer a la luz de las razones y, precisamente por ello, no puede ser un generador de contingencia que, por otra parte, se supone que

[16] Mike Stange, a quien agradezco sus importantes correcciones, me señala con razón que el reconocimiento de Hegel debería aplicarse igualmente a Fichte.

debe ser. En consecuencia, Hegel constata (§ 15A): "[E]l arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino más bien la voluntad como *contradicción*". El tratamiento de esta contradicción conduce entonces al camino de la voluntad en su verdad, a la voluntad libre para-sí. La contradicción del arbitrio, aprendemos por primera vez en el § 17, tiene "como *dialéctica* de los instintos e inclinaciones la *aparición fenoménica* (*Erscheinung*) de que ellos se perturban recíprocamente, la satisfacción de uno de ellos exige la subordinación y el sacrificio de la satisfacción de otro, etcétera". En el reino animal no existe esa concurrencia de instintos, porque los animales no pueden ir en el pensamiento más allá del instinto dominante. La reflexión, sin embargo, va más allá y

> en la medida que se los representa, los calcula y compara entre sí, con sus medios y consecuencias, etcétera y con un todo de satisfacción –la *felicidad*–, da a esta materia una *universalidad formal* [...]. Esta producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la *formación a través de la cultura (Bildung)* [...] (§ 20).

En el trasfondo de la filosofía práctica de Hegel Kant es más poderoso de lo que Hegel mismo quisiera admitir, especialmente aquí. No es la concepción clásica de Aristóteles de la *eudaimonia* como fin último de la acción que organiza todos los demás fines, sino la adaptación de Kant del ideal moderno de felicidad como el compendio de una satisfacción óptima de los instintos, de un *bios apolaustikos* óptimamente organizado, lo que está ante los ojos de Hegel. Sin embargo, Hegel cultiva una relación más afirmativa con el ideal de la felicidad que Kant y, por tanto, se acerca más a Aristóteles. El "hacer surgir la universalidad del pensamiento" en el ideal de la felicidad, como hemos leído, "es el valor absoluto de la *formación a través de la cultura* (*Bildung*)". Sin embargo, Kant no asoció el ideal de la felicidad con un valor absoluto de la formación a través de la cultura, aunque no negara que en el ideal pueden entrar elementos del *bios politikos* y del *bios theôrêtikos*. Por supuesto, para Kant la formación a través de la cultura no tiene ningún valor absoluto, sino, como es sabido, sólo lo tiene la buena voluntad que actúa por deber. Hegel, por el contrario, encuentra un tránsito regulado desde la universalidad formal que caracteriza al ideal de felicidad hacia la verdadera libertad de la voluntad. La verdad de esa universalidad formal en la materia dispersa de la felicidad no sería, dice él, otra cosa que "*la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad*" (§ 21). Irónicamente, incluso este paso de la felicidad a la eticidad, que es extraño a Kant, contiene todavía un giro kantiano: la voluntad libre para-sí, la Idea de la voluntad, es decir, su concepto incluyendo su

realización efectiva, tiene, como en Kant, la universalidad del querer, por lo que se tiene a sí misma, "como la forma infinita, como su contenido, su objeto y su fin" (§ 21). Dicho con otras palabras, la verdad de la felicidad se alcanza tan pronto como la universalidad formal de sus contenidos dispersos se ha convertido en el contenido del querer. La exterioridad de felicidad y moralidad que caracteriza a la ética de Kant queda así suprimida, al menos según la intención de Hegel.

Pero las afirmaciones relevantes de Hegel aquí son todas afirmaciones programáticas de intención más que argumentos elaborados. Hegel tiene una imagen en mente, pero no la transforma en teoría, presumiblemente porque el concepto de libertad es menos importante para él que su idea, su realización fáctica en el Derecho, la moralidad, la familia, la sociedad y el Estado, lo cual es el tema de la *Filosofía del Derecho*. Hegel invierte sus esfuerzos teóricos en este desarrollo y se puede resumir que la *Filosofía del Derecho* en su conjunto expone a la voluntad libre en su existencia. A esto corresponde la crítica de Kant en la nota al § 29: "lo positivo, la ley universal o llamada de la razón", tal como Kant la formula como imperativo categórico, "desemboca en la conocida identidad formal y en el principio de no contradicción". En efecto, Hegel tiene razón contra Kant cuando reduce la formalidad de la ley moral de Kant a la trivialidad del principio de contradicción, ya que el proceso de dos etapas de la interpretación de una acción a través de una intención adecuada y de la subsunción de la intención encontrada como adecuada bajo una máxima que a su vez es adecuada, deja un amplio margen de acción para posibilidades de alternativas. ¿Defendería desinteresadamente a un semejante contra un agresor o disfrutaría del placer de maltratar impunemente a un rostro que me es antipático? ¿Y cuál habría sido mi máxima en uno u otro caso? ¿Conozco mis máximas? ¿Las he deducido desde lo alto del imperativo categórico? ¿No tengo más bien que elucidarlas desde abajo, esto es, a partir de mi comportamiento fáctico, con la correspondiente incertidumbre epistémica? ¿Y no estoy inevitablemente guiado en esto por mis propios prejuicios? Ciertamente, el imperativo categórico no reside completamente en mi querer, sino que presiona desde arriba como lo hace desde abajo mi comportamiento fáctico. Por lo tanto, es necesario encontrar un equilibrio refleexivo en el razonamiento desde arriba y desde abajo. Pero para ello no hace falta teoría, sino jugueteo mental, *phronesis*, sentido de la proporción.

Si esta es la forma de sacar lo mejor del planteamiento, por lo demás insostenible, de Kant ¿qué sería lo diferente y mejor con Hegel? Kant también conoce la

voluntad que quiere su universalidad y su libertad, y para la mediación de la universalidad de la voluntad con las determinaciones singulares de la voluntad, es difícil encontrar algo más adecuado que el método del equilibrio reflexivo. Sin embargo, esta consideración pasa por alto el punto central de la crítica de Hegel. Ni siquiera se pregunta cómo llego *in foro interno* desde la universalidad de mi voluntad a las acciones concretas, sino que critica que, desde Rousseau, "la voluntad [...] como individuo particular, como voluntad del singular en su arbitrio propio, debe ser el fundamento sustancial y lo primero" (§ 29 A). Según Hegel, no soy yo en cada caso quien debe derivar y justificar acciones concretas a partir de la universalidad de mi voluntad, sino "la voluntad [...] que es en-sí y para-sí [...] el Espíritu [...] como *verdadero*" (§ 29 A), delinea objetivamente mis opciones de acción en el Derecho, la moralidad y la eticidad: "El Derecho [en el sentido amplio que incluye a la moralidad y la eticidad] es algo *sagrado en general* sólo porque él es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente" (§ 30). Así, Hegel externaliza la determinación de la voluntad y desplaza la mediación de la universalidad de la voluntad con los actos concretos como realización de la voluntad libre a las mencionadas formas e instituciones jurídicas. La *Filosofía del Derecho* dibuja teóricamente esta mediación que ha tenido lugar fácticamente desde hace mucho tiempo, y el método, menos de la *Filosofía del Derecho* que del concepto de la voluntad misma en su autodesarrollo y autodeterminación inmanentes, se presupone así desde la *Lógica*, sostiene Hegel en el § 31.

Pero hay una dificultad en esto. En efecto, el método de la lógica puede ser bueno para las determinaciones puras del pensamiento y, por lo demás, ya plantea serios problemas para éstas. Pero debe volverse completamente problemático cuando se aplica a los datos naturales y espirituales en el espacio y el tiempo, porque aquí el desarrollo inmanente es perturbado por datos empíricos que no pueden ser deducidos. La voluntad reflexiva tiene, por tanto, como bien señala Hegel, "*dos* elementos", el "sensible y la universalidad pensante" (§ 21 A). Pero mientras la *Ciencia de la Lógica* sólo necesita tematizar lo contingente e indeducible en bloque como tal, la filosofía real, y en particular la doctrina del Espíritu objetivo, debe tener en cuenta las contingencias de la realidad humana en la existencia propia que les corresponde. También aquí, en contra de lo que la referencia de Hegel al desarrollo inmanente del concepto de voluntad quiere hacer creer, habrá que establecer un equilibrio reflexivo entre el razonamiento desde abajo a partir de las formas fácticas de socialización

humana y el razonamiento desde arriba, desde el concepto de la voluntad. Pero este problema metodológico fundamental concierne más a la ejecución de la *Filosofía del Derecho* que a su introducción, que sólo perfila el concepto de la voluntad —libre— de antemano y deja el curso de su realización a la Idea de la continuación que la ejecuta. La tesis general de Hegel en todo esto es que la libertad se realizará con rigor lógico a largo plazo a través de la facticidad de las relaciones humanas contingentes: la presión lógica desde arriba es más duradera que la presión empírica desde abajo. La Revolución Francesa fue probablemente el acontecimiento originario que encendió el persistente optimismo de la teoría de la libertad de Hegel.

La libertad subjetiva del individuo (§§ 34, 35)

Queda la cuestión, si se tiene presente a Leibniz, Kant y, en general, al interminable debate sobre la libertad de la voluntad, sobre cuál es mi libertad, es decir, la libertad subjetiva en el querer y el actuar, lo que es o parece ser un tema independiente de las condiciones dadas por la sociedad y por el Estado. Según Hegel, ¿en qué consiste esta libertad individual que convierte a los seres humanos en actores responsables? La respuesta fácil prefigurada por lo anteriormente expuesto es que la libertad del individuo consiste en su inserción en las estructuras del Espíritu objetivo. Pero, ¿qué hace esta inserción con el individuo cuando lo consideramos a éste por sí mismo? ¿Cómo se manifiesta su libertad de voluntad sobre o en él mismo? Una posibilidad para Hegel consiste en recurrir al arbitrio mediante la tesis de que la libertad, considerada individualmente, es precisamente el arbitrio en su contradicción la cual se resuelve insertando al individuo en la libertad objetiva del Derecho. No obstante, el hecho de que Hegel no se contente con esta posible posición de repliegue queda claro en el primer parágrafo de la primera parte del "Derecho Abstracto", de la *Filosofía del Derecho* (§ 34): "en su concepto *abstracto*, la voluntad libre en y para-sí, es en la determinidad de la *inmediatez*". De acuerdo con esto, ella es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que se comporta de modo negativo frente a la realidad *(Realität*) y que se relaciona consigo misma sólo de manera abstracta –es la voluntad *en-sí singular* de un *sujeto*–. Como siempre en el desarrollo de la teoría de Hegel, en el inicio hay algo abstracto, inmediato e indeterminado que primero debe desarrollarse y realizarse, en este caso la voluntad singular en-sí de un sujeto que todavía se rela-

ciona negativamente con el desarrollo hacia la realidad efectiva y se relaciona consigo misma de forma abstracta. El § 35 añade que el sujeto es una *persona* en esta "relación consigo mismo en su singularidad". Existe, pues, la voluntad libre en y para-sí y, al mismo tiempo, subjetiva y personal, por muy abstracta que ella pueda ser. Aunque ella no exista en este aislamiento, como lo muestra la progresión, en el inicio abstracto ella se considera aislada, aislamiento del que luego saldrá por su contradicción como el movimiento del desarrollo de la teoría. La cuestión es, pues, orientándose por Leibniz y Kant, cómo debe pensarse aquí la voluntad libre de la persona en y para-sí.

En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, inmediatamente antes del comienzo de la sección sobre el Espíritu objetivo, nos enteramos de que la voluntad libre, como "*singularidad inmediata* puesta por ella misma", tiene a la libertad "como objeto y fin en tanto se *piensa*, sabe éste que es su concepto y es *voluntad* como *inteligencia* libre" (§ 481). Si observamos que en la concepción del arbitrio de Hegel se reúnen los aspectos leibnizianos de la libertad de la espontaneidad y la contingencia, la referencia de Hegel a la inteligencia nos recordará aquí el conjunto del concepto de libertad de Leibniz: el alma de la libertad es la inteligencia, el arbitrio (la contingencia y la espontaneidad) su cuerpo. En forma abstracta se puede suponer que la contradicción del arbitrio —ser en uno un generador de contingencia y querer que representa— debe ser resuelta de antemano por el hecho de que la inteligencia se hace valer en el querer que representa, la visión racional de las necesidades lógicas en un sentido amplio. Estas se distinguen de las necesidades opacas que deben aceptarse, nomológicas, por su transparencia para el pensamiento, y en esta transparencia radica, según la *Ciencia de la Lógica*, la esencia de la libertad que se alcanza con la marcha desde la sustancia y la necesidad como sus "modos de relación" en dirección al concepto y a la libertad como algo propio (TWA 6: 246= GW12: 12). Al alcanzar el concepto, es decir, con la marcha de la lógica objetiva a la subjetiva, se trabaja, como ya se mencionó anteriormente, la diferencia de contenido entre la lógica de trasfondo y la lógica de primer plano considerada y el pensamiento considerado ve ahora por sí mismo la necesidad con la que se desarrolla desde sí mismo, mientras que la necesidad del decurso en la lógica objetiva sólo era transparente para nuestro pensamiento que observa. Esta visión, que toma todo lo oscuro y coercitivo de la necesidad, lo transfigura de hecho en libertad. La libertad es, por lo tanto, aquella necesidad transparente y sin coerción que, para usar las palabras de Leibniz, inclina sin obsesionar, inclina sin coaccionar.

La libertad lógica es la necesidad lógica transparente y entendida a fondo del pensamiento puro que reconoce en ella su propia naturaleza. La libertad práctica o libertad de la voluntad es, por tanto, la necesidad deóntica transparente y entendida a fondo del pensamiento práctico, es decir, del querer, que, en ella, en la ley de la libertad, reconoce su propia naturaleza en el modo práctico, es decir, *quiere*: la voluntad libre en-sí y para-sí. Así que, al final, Leibniz, Kant y Hegel se reúnen en paz. Más o menos en paz; en efecto, más allá de su propiedad intelectual común, cada uno de los tres aporta, más allá de su patrimonio intelectual común, también su patrimonio intelectual propio, lo que podría dar lugar a fricciones, aunque no necesariamente. De Leibniz procede la Idea de la inclinación racional, a la que corresponde, en Kant, la coacción prácticamente razonable y, en Hegel, la lúcida visión de la necesidad de la razón. La independencia del contexto de la naturaleza (la espontaneidad) se encuentra en todos ellos, pero en Leibniz y Kant conduce a una huida hacia lo inteligible y, en Hegel, a una reducción controlada del determinismo causal. La formulación positiva de la espontaneidad como arbitrio, la contingencia práctica, son también un patrimonio común. Kant cree que la ley racional de la libertad es suficiente para una determinación deductiva de la voluntad desde arriba. Hegel contrarresta esto con su propia contribución de la *Idea* de la voluntad libre, es decir, la realización perteneciente a su concepto como Derecho, Moralidad y Eticidad. El énfasis de Kant en la deducción unilateral desde arriba se corresponde con el hecho de que sólo espera la heteronomía desde abajo, desde la facticidad empírica. De acuerdo con esto, para Kant la cuestión de la autonomía o la heteronomía es un asunto de sí/no o de encendido/apagado, lo que conduce directamente a la aporía interior de la libertad del fatalismo inteligible. Aquí Leibniz tiene una propuesta que hacer, pues él concibe a la libertad de la voluntad como una cuestión de grado, fundamentada según él en la claridad o la confusión con la que una mónada representa una actividad o algo que le acontece. Pero es posible abstraerse de esta fundamentación específicamente monadológica. Resta entonces como el punto esencial que no puede haber ni autonomía perfecta ni heteronomía perfecta de la voluntad, ni falta de libertad perfecta en la acción, resultado que, por cierto, armoniza perfectamente con la concepción de un equilibrio reflexivo en el razonamiento desde arriba y el razonamiento desde abajo. Sin duda, Hegel podría ser conquistado por ambos. Hay que admitir, sin embargo, que el lado subjetivo y personal del querer, que es el que Leibniz y Kant tienen principalmente en mente, le interesa a Hegel

menos que el Espíritu objetivo, en cuyos niveles y configuraciones la libertad de la voluntad se realiza en dirección hacia la Idea.

Bibliografía

Hegel, G.W.F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke.* Publicado en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburgo. (Sigla: GW)

_____ (1969-71). *Werke in 20 Bänden.* Nueva edición basada en las obras de 1832 a 1845. Suhrkamp. Fráncfort del Meno. (Sigla: TWA)

Imhof, S. y Noller, J. (eds.) (2021). *Kants Freiheitsbegriff (17861800). Dokumentation einer Debatte.* Felix Meiner. Hamburgo.

Kant, I. (1907/14) (1797). *Die Metaphysik der Sitten* en *Kants gesammelte Schriften*, vol. VI. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlín.

Koch, A.F. (2021). "Georg Wilhelm Friedrich Hegel" en Vieweg, K. (ed.), *Kant und der Deutsche Idealismus. Ein Handbuch*, pp. 265-314. Wbg Academic. Darmstadt.

Leibniz, G.W. (1710). *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Ámsterdam.

_____ (1857). "De Libertate" en Foucher de Careil, A. (ed.), *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, pp. 178-185. París.

_____ (1956). *Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Monadologie.* Französisch-Deutsch, edición de Herbert Herring. Felix Meiner. Hamburgo.

Reinhold, K.L. (1792). "Achter Brief. Erörterung des Begriffes der Freyheit des Willens" en Reinhold, K.L., *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band*, pp. 262308. Leipzig.

Schmid, C.C.E. (1790/1792). *Versuch einer Moralphilosophie.* Jena.

Hegel: la extraña redención de la persona

Félix Duque
Universidad Autónoma de Madrid

El último capítulo de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana se abre con un párrafo tan soberbio en su andadura como enigmático en su contenido. En las lindes del pensamiento se unifican los esfuerzos de la vita activa y la vita contemplativa para dar a luz a la Idea absoluta. Para la síntesis de esfuerzos que era cada respecto, el teorético o el práctico, la Idea deja de ser "un buscado más allá y una meta inalcanzada" (*WdL*, 1981, 12, p.365_{5})[1]. Ya no hay pues "más allá" (*Jenseits*): la Idea absoluta es, ella misma, el límite del pensamiento de todo saber y de todo hacer, un límite que recoge en su infinita referencia a sí su propia alteridad, haciendo de ésta un momento evanescente: la posición de su propio presupuesto. Fundamento del movimiento por el que la Idea ha resultado, ella misma es, por ende, la verdad de su presupuesto. De ahí que es, por un lado, "regreso a la vida" (*WdL*, 12, p. $236_{10\text{-}11}$), y por otro, en cambio, es pura posición de sí, implosión de todas sus posibles predicaciones: inhesión especular de su propia subsunción. Por lo tanto: "concepto subjetivo libre, que es para sí y por eso tiene la personalidad" (*WdL*, 12, p. 236_{13}). Pero, inmediatamente, Hegel matiza, pues bien podríamos creer que "personalidad" es un predicado del sujeto "Idea" que podría corresponder a otros muchos, a la vez que el sujeto podría admitir otros predicados. El concepto racional, en cuanto *omnimode determinatum*, coincide exhaustivamente con el predicado determinante. Por eso es "concepto práctico... objetivo, que en cuanto persona es subjetividad impenetrable, átoma" (WdL, 12, p. $236_{14\text{-}15}$). Pura puntualidad incomunicable, pues. Pero esa sub-

[1] *Wissenschaft der Logik*. GW (Se citará en el texto como *WdL*. También se citará seguido de página y línea).

jetividad infinitamente intensa no excluye nada de sí: nada que pudiera oponérsele, bien sea de modo indiferente o haciéndole frente. Ella es el punto de la no-diferencia o indistinción (*Indifferenz*) de toda determinidad. Más allá de ella no hay otro: todo lo otro está en y bajo ella: "en su otro tiene por objeto su propia objetividad" (*WdL*, 12, p. $236_{16\text{-}17}$).

Pero de pronto, y de manera *prima facie* desconcertante, afirma Hegel que: "Todo lo restante (*Alles Übrige*) era error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrio y caducidad" (*WdL*, 12, p. $236_{17\text{-}18}$) ¿Cómo puede restar, exceder algo de la Idea absoluta? ¿Acaso no está en ella todo explicado, todo reconciliado? Todo, es decir: las determinaciones del pensar expuestas en la *Lógica*, y toda palabra o pensamiento posibles que tiene por presupuesto a aquellas puras esencialidades, son ahora el resto de lo lógico, su desecho o *Abfall*. Todo está, entonces, reconciliado con su propia determinación o destino (*Bestimung*). Desde la cúspide agudísima de la Idea absoluta, las determinaciones, en y para sí, son reconocidas como turbiedad, arbitrio y caducidad. Y la Idea consiste y se agota en ser la negación determinada de la pretensión de verdad de cada una de esas determinaciones (y, *a fortiori*, de toda palabra con sentido). Frente a ese "resto", únicamente la Idea absoluta es ser, vida, verdad que se sabe a sí misma y que es toda verdad (*WdL*, 12, p. $236_{19\text{-}20}$).

Extrañas afirmaciones éstas: el pensamiento de la persona infinita no excluye nada, nada tiene fuera de sí. Luego, el resto es su resto: el exceso, su propio exceso. No es que sea excesiva, sino que ella misma es exceso. Al no tener más allá al que tender, o del que repelerse, ella misma es su propio "más allá". La persona pone más allá de sí su propio resto, un resto que es todo: universo del discurso. La persona (o más exactamente: la Idea de persona como subjetividad átoma e impenetrable) pone su propio más allá. Indecible palabra en la que se concentran todas las palabras, ella es externalidad (*Äusserung*): voz que se oye a sí misma, pero que, "como algo externo, inmediatamente ha vuelto a desaparecer" (*WdL*, 12, p. 237_{8}). Oye, se percata de su diferencia: Hegel juega aquí, como antes Jacobi y luego Heidegger, con la etimología de "razón" (*Vernunft*) como "per-cibir" (*vernehmen,* en el sentido de "percatarse, escuchar") y hasta "hacerse oír" (*sich vernehmen lassen*).

Pero esa diferencia, dice Hegel, no es "aún (*noch*) ningún ser-otro" (*WdL*, 12, p. 237_{10}). ¿Cómo "aún"? ¿En qué sentido puede ser admisible la irrupción, dentro de la lógica, de un adverbio temporal? Sólo si admitimos que la idea, la palabra originaria, se promete a sí misma en y como lo otro de sí. En el interior de la ciencia, las

determinaciones son para la Idea su otro, pero no un ser-otro. Sólo que, entonces, la Idea no ha tomado radical, mortalmente en serio su propia determinación y destino: si esas determinaciones fueran exclusivamente intralógicas, sólo aparentemente serían errores (errancia), turbiedad, arbitrio y caducidad. En el fondo, habrían sido errores sólo para nosotros, hombres, cuando las tomamos por expresiones verdaderas. Pero si lo verdadero es el todo (o sea: no "todas" las determinaciones del pensar, sino justamente la unicidad energética de su negación), entonces nada decible o pensable es, en y para sí, verdadero (*wahr*), sino a lo sumo "conforme a la verdad" (lado objetivo) o "veraz" (lado subjetivo). En ambos casos: *wahrhaftig*.

Ésta es, a mi parecer, la gran paradoja de la lógica de Hegel: las expresiones en que consiste su exposición (*Darstellung*) no solamente van "madurando", cambiando de significado según los contextos, sino que no pueden ser exclusivamente lógicas: ya de antemano están "juzgadas" y "condenadas" a ser su propio *Andersseyn* y diferir de sí mismas, y no meramente de los otros elementos que forman la estructura lógica. Y *a fortiori*: la mismísima Idea absoluta, que recoge en sí, negándolas, todas esas determinaciones, se "juzga y condena" *eo ipso* a ser su propio resto, su más allá de sí. Por eso no puede decirse que la Idea pase a ser naturaleza, o que se convierta en tal, sino que, en una verdadera *petitio principii* extralógica, se expide (*sich entlässt*), se deja ir libremente en y como naturaleza (cfr., *WdL*, 12, p. $253_{22\,y\,29}$). Ella, que era en y para sí lo impenetrable y átomo, se expide como penetrabilidad y continuidad. El purísimo e interiorizado ser-para-sí se hace ser-otro-de-sí; no solamente exterioridad, sino ser-fuera-de-sí (*Aussersichseyn*). No algo aparte del pensamiento, sino lo refractario e impotente ante el concepto.

Ahora bien, su salida absoluta fuera de sí contiene ya de antemano la promesa de reconstitución, de redención, y ello por una necesidad estricta y exquisitamente lógica: en efecto, el extravío que es la naturaleza no le es propio: no es de la naturaleza (genitivo subjetivo), sino de la idea. Así como todas las determinaciones lógicas iban purgando su *hybris* de tenerse por verdaderas, estructurándose en la trama de la infinita negación determinada, así también las determinaciones naturales han de interiorizar (*sich erinnern*) su propio origen y reconocerse, al fin, como lo que son: la fuerza lógica de la negación es su propia negación y, por tanto, ellas acabarán configurando un mundo, una ordenación exhaustiva y racional consistente —como no puede por menos— en elementos que, de por sí, son —de verdad y de veras– turbiedad, arbitrio y caducidad. De modo que, al cabo de la calle enci-

clopédica, el retorno infinito a sí de la Idea expedida de sí, esto es: la extrañísima e inquietante entidad que Hegel denomina "Espíritu absoluto" (y, en lenguaje representativo, Dios) se mantendrá a sí misma, como persona infinita y ser-para-sí, en su otro: el mundo, como su objetividad. Un mundo que será, una vez más y para siempre, errancia, arbitrio y caducidad. Saber de su propio *ser* como *omnitudo negationum*: ésa es la palabra, al pronto sarcástica, de la única reconciliación posible, de la única redención: que todo está condenado a pasar y perecer porque lo constituido *por y en* el Espíritu por vía de su intrínseca contradicción, no constituye al Espíritu, mas tampoco puede estar, por definición, fuera, aparte de él. Si el Espíritu es llama, todas las cosas son los materiales de su combustión, sin resto. Y la palabra en la que se dicen todas las palabras, mientras que, a la vez, impide que toda palabra sea por sí sola inteligible se torna en la persona para quien todas las cosas resultan apropiadas como la Cosa (*Sache*), mientras que, de suyo, se agotan en esa referencia. Sólo que, si es verdad que: "Lo más débil sólo puede ser recogido y penetrado por lo más vigoroso en la medida en que éste lo acoge y constituye con él una sola esfera" (*WdL,* 12, p. $140_{31\text{-}32}$), entonces lo apropiado ha de ir creciendo en vigor y cohesión —en refractariedad, digamos— hasta hacerse digno de constituir una sola esfera (la esfera de la apropiación, del *Ereignis*, si queremos expresarlo en terminología heideggeriana) con aquél o aquello que *apropia al expropiar* (*Enteignis*), de igual modo que las determinaciones del pensar se iban condensando en su propio significado, hasta constituir el agudísimo extremo de la idea, coincidiendo en ella sin identificarse jamás con ella.

En una palabra, aunque representativa: el sacrificio de la realidad efectiva por *mor* del Espíritu no puede limitarse a la (auto)destrucción de lo físico, de las cosas intramundanas, sino que ha de consistir en la muerte de quienes, también ellos personas, son capaces de expedirse —llegado su tiempo— en su propio más-allá, convirtiéndose en y por esa extraposición, también ellos, en Espíritu. Para un Dios que se afirma en y como la destrucción de todo lo existente, lo apropiado sólo puede ser de veras la ofrenda, consciente y libre, de la propia vida. De la vida de las personas libres, ofrecida en aras de la pervivencia (siempre limitada y precaria) de las otras personas y, a su través, de la persona infinita: el Espíritu. Sólo la muerte sacrificial puede estar a la altura del señor absoluto: la muerte misma, que se sostiene y conserva como vida infinita en y por las muertes de los hombres: en la ab-negación de éstos para que se cumpla eternamente la muerte de la muerte, para que "una vez"

(la vez en que murió el propio Dios hecho hombre, regresando al pasado en el que siempre fue) sea "todas las veces".

La filosofía hegeliana sería, según esto, una platonizante *praeparatio mortis*, pero portentosamente más radical que la suavemente alabada por Platón en el *Fedón*. Más radical porque, negando desde luego la esperanza del individuo, transfigura esa desesperanza, esa desesperación en un vastísimo programa de realización socio-religiosa (tras las huellas de Pelagio, Gioacchino da Fiore y Lessing) del Reino de Dios en la Tierra: porque la lúcida consciencia de la mortalidad humana es la única garantía fiable, para Hegel, de pervivencia de la comunidad humana. La muerte, el "más allá" de la persona, es el tiempo de la libertad en la comunidad. Tal es la tesis que, ahora, intentaré desarrollar.

El término "persona", forjado en torno a un núcleo duro en el que resuena la definición clásica de Boecio,[2] va en Hegel enriqueciendo su significado según va haciéndose más complejo su referente y, en estricta correspondencia, su correlato. Su más temprana configuración lógica es la de ser-para-sí; identidad puesta del Ser-dentro-de-sí (*Insichseyn*) y del límite, el Ser-para-sí es "lo negativo que se respecta a sí, el Ser-determinado absoluto" (11: $86_{10\text{-}11}$). Lo característico de esta determinación-de-ser o categoría es que, en ella, el Ser-otro y la respectividad y comunidad con otro han quedado asumidos como un momento en el interior del propio ser-para-sí (cf. 11: $86_{26\text{-}28}$). Siendo referencia a otro, lo es como referencia a algo asumido: se refleja sólo a sí mismo al negar lo otro, que ahora aparece sin autonomía, como un mero "ser-para-uno" (cf. 11: $87_{22\text{-}30}$). De aquí se siguen fácilmente los caracteres, ya conocidos por la tradición, de "impenetrabilidad" e "individualidad", y especialmente su índole absolutamente relacional: su ser es referencia a sí en la negatividad de lo otro de sí.[3]

[2] *De duabus naturis*, c.3; ed. J.P. Migné, *Patrologia Latina*: vol. 64, 1343: "persona est rationalis naturae individua substantia (persona es una sustancia individual de naturaleza racional)". Obviamente, Hegel sustituirá *substantia* por *Subjekt*, lo cual no implica con todo un cambio notable, ya que en la tradición escolástica se entiende en este caso *substantia* como *hypostasis humanae naturae* (S. Tomás, *Summa contra Gentes*; c.4, 38).

[3] *Cf.* S. Tomás, *Summa Theologiae* (Iª, q. 29, a.3 ad 4m). La persona es *individuum*: "secundum quod important incommunicabilitatem". Y más exactamente "Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum (Pero el individuo es aquello que en sí mismo indistinto, aunque distinto de los demás)" (Iª, q. 29; q. 4.). La persona es relativa: "Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem (La persona divina, por tanto, significa una relación como subsistente)" (*ib.*). Y por fin, la persona es *substantia*: "secundum quod significat existere per se (según lo que significa existir por sí mismo)" (Iª. q. 29, a.3 *ad* 4m).

El Ser-para-sí individuo (*átomo*) e incomunicable (*impenetrable*), en cuanto que se pone a sí mismo en la negación de toda alteridad autónoma, es persona. Su primera aparición fenomenológica se da en la conocida dialéctica del amo y el esclavo. Dice allí Hegel: "El individuo que no ha arriesgado la vida bien puede ser reconocido como persona; pero no ha alcanzado la verdad de este ser-reconocido como autoconciencia subsistente de suyo" (Hegel, Phä, 1980, 9: 111). Puede ser en efecto reconocido de un lado como persona desde el momento en que el esclavo, como trabajador, niega la autonomía, la alteridad de la materia, a la vez que niega la satisfacción de su propio deseo: es su propia referencia negativa al objeto la que da forma a éste. En sí o para nosotros, pues, el esclavo es ya persona: pero no lo es para sí mismo, ya que esa doble negación se ha dado por miedo al Señor absoluto, la muerte. Su reconocimiento es otorgado, no adquirido. Tampoco el amo puede considerarse a sí mismo como persona: si por una parte arriesga su vida (es decir: pone en juego la esencia que lo constituye), no deja de depender de dos alteridades: inmediatamente, del trabajo del esclavo; mediatamente, de la naturaleza exterior, de la que goza sólo a través de ese trabajo. Sólo en la coincidencia de la autonomía (la verdad de la certeza de sí) y de la negación de la exterioridad (mediante la propiedad y el trabajo) en un mismo sujeto podrá hablarse con sentido de "persona".

Es en el estado de derecho (*Rechtszustand*) –cuya contextualización histórica viene dada por el mundo romano– donde aparece, ya como Espíritu, la persona propiamente dicha. Allí donde se ha perdido la *res publica* (*Gemeinwesen*; *Phä*, 9, p. 260_{27}) como sustancia, carente de conciencia, de los individuos, es donde lo universal se dispersa "en los átomos de la absoluta pluralidad de individuos" (Phä, 9, p. 260_{30}). Aquí, todos ellos valen igual: cada uno representa con el mismo Derecho a la totalidad. Que cada uno reconozca al otro en esa abstracta universalidad en el fondo algo contradictorio y abocado a la lucha (cada uno es "Yo", y por ende la afirmación de esa "yoidad" en el otro lo excluye de mi yoidad) es, ahora, la sustancialidad, la única "esencia común": todos coinciden en ser, con igual Derecho, distintos unos de otros, y sólo por este hecho indistintos respecto a sí: individuos, átomos. La primera naturaleza, la exterioridad sensible, ha sido negada por la propiedad y el trabajo; la segunda, la vida ética de la *polis*, por el carácter abstracto y vacuo de una *res publica* (*Gemeinwesen*) universal, pero universal en cuanto exclusión forzada de toda diferencia y distinción. En realidad, la persona, como buen término reflexivo, no hace sino reflejar en sí la vacuidad de esa *res publica*.

La dialéctica a que se ve sometida la persona es demoledora, respecto a sus pretensiones de coincidencia en sí de la singularidad y la universalidad, a través de la negación de toda distinción: la autoconciencia, que se hace valer y reconocer como lo efectivamente autónomo, se encuentra con la plena libertad de su Espíritu, ciertamente; pero ésta es una *libertas indifferentiae*, un obrar inesencial que no puede fijar su deseo en cosa alguna, so pena de cosificarse, de perder su libertad. Es verdad que lo realmente efectivo, en cuanto que me apropio de ello y los demás reconocen esa mi propiedad, es lo mío (Phä, 9, p. 262_{18}). Pero eso mío –algo que se hace valer, en cuanto jurídicamente reconocido– en nada afecta, ni a la impoluta vacuidad de mi Yo (que en nada puede comprometerme, por lo que me lanza a la arbitrariedad y al acaso) ni a la Cosa misma, que sigue siendo lo que ella es, con independencia de que me pertenezca o no.

En la experiencia del *derecho abstracto*, lo que obtiene la conciencia adquisitiva es justamente la pérdida de su propia realidad: ella no es ella misma, como creía, sino el reflejo vacuo de la vacía *res publica* universal (en la que "todos" es "cada uno"), de modo que su esencia común es en el fondo inesencialidad (*Unwesentlichkeit*). La conclusión es lapidaria: "designar a un individuo como persona es expresión de desprecio" (Phä, 9, p. 262_{27}). Sin duda, resuena en estas palabras la vieja etimología de "persona" como máscara o *prósopon*.[4] Detrás de la máscara no hay sino la pura negatividad: el contenido, la sustancialidad, ha sido negado sólo por modo abstracto (es la naturaleza como no-Yo), de modo que, en la referencia negativa e infinita de la persona a sí misma, ese contenido queda en realidad desligado, suelto, disponible y abierto a la rapacidad de cualquiera de esas personas que, al adueñarse arbitrariamente de ese contenido, se erige en "señor del mundo" (*Herr der Welt*; Phä, 9, p. 263_{13}; es el *Imperator*, la configuración espiritual del Amo fenomenológico) y se enfrenta a todas ellas como devastación y potencia destructora. Sólo que esa persona suprema no deja de ser, al fin, persona, esto es: el "sí-mismo formal" (*das formelle Selbst*; Phä, 9, p. 263_{11}) que, al obrar por mero capricho, está en realidad directamente sometido al arbitrio de la naturaleza ex-

[4] "Nomen personae videtur traductum ex huis personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant... Graeci vero huas personas «*prosopa*» vocant, ab eo quod ponientur in facie, atque ante oculos obtegant vultum (El nombre de la persona parece haber sido traducido de estos personajes que representaban personas en comedias y tragedias… Pero los griegos llaman a estas personas 'prosopa', por el hecho de que se colocan en la cara y cubren a ésta ante los ojos" (Boecio:1344).

terior: fuera de sí, como la naturaleza misma, él es en verdad el agente de la reintroducción del Señor absoluto, la muerte que había sido en principio pospuesta y reprimida por el trabajo del esclavo. Ciertamente, el señor del Mundo, la persona absoluta pero abstracta, tiene la "conciencia de su omnipotencia" (Phä, 9, p. 263_{27}) y se "sabe a sí mismo como el dios real y efectivo" (Phä, 9, p. 263_{10}). Pero esa omnipotencia es prestada; ese dios es en y para sí la incapacidad de sujetar en la estéril pureza de su individualidad negativa la inconexa exterioridad de lo ajeno. Él mismo y, a través de sí, las personas por él dominadas (y que en cualquier momento pueden arrogarse por un golpe de fuerza el "personaje" de Señor del mundo), son la contradicción *puesta*: al mismo tiempo: "la universal realidad efectiva del sí-mismo; pero de la misma manera, inmediatamente, la inversión (*Verkehrung*; en griego: *katastrophé*, F.D.); la pérdida de la esencia de sí mismo" (Phä, 9, p. 264_{2-3}). La persona es, así, el Espíritu enajenado (*entfremdete*) de sí mismo.

Y, sin embargo, a pesar de las connotaciones negativas del concepto de persona, jamás abandonará Hegel este momento en que la sustancia se ha hecho sujeto, individuo. Como sabemos, la extrema y más alta determinación lógica, en la que todo pensar coincide, es denominada "persona", de la misma manera que el Ser supremo, el Espíritu absoluto, se revelará como la relación de tres personas, idénticas en su diferencialidad. Con la "persona", la vieja sustancia ética del mundo griego ha cobrado conciencia de sí, estableciendo la igualdad y la libertad, bien que al pronto de un modo abstracto. Se trata ahora, justamente, de superar esa abstracción, de ganar concreción. Y tal concreción se obtiene por un doble proceso: el del reconocimiento libre interpersonal y el de la negación determinada de la exterioridad ajena, de la naturaleza. Dos procesos paralelos que vendrán a coincidencia y consumación en la extraposición de la personalidad concreta y plena (el Espíritu) en y como su propio *Jenseits*: la comunidad cristiana o *Gemeinde*. Pero para llegar a esa consumación, en la que se cumple y lleva a perfección la lógica expedición libre de la Idea en y como naturaleza, completando así en carne y sangre lo que era solamente "concepto divino" (*WdL*, 12, p. 253_{4-5}), necesitaremos atravesar, con Hegel, el árido desierto del Derecho Abstracto, y el mundo convulsionado y autodestructivo de la sociedad civil. Nuestro desierto. Nuestro mundo.

En el Derecho Abstracto, la máscara, el personaje, se convierte en persona real, desde el momento en que el individuo alcanza reconocimiento legal de su existencia

como propietario por parte de las demás personas. La base, la génesis histórica del Derecho se halla en Roma; pero su existencia real, su imposición como ley universal sólo se ha conseguido en el mundo moderno, y sobre una doble determinación: la libertad de la persona, exigida por el cristianismo, y que pone fin (*de iure*, si no *de facto*) a la esclavitud, estableciendo la igualdad, *qua* sujetos, de todos los hombres; y la libertad de la propiedad, establecida por la Revolución Francesa.[5] Dos fenómenos separados por más de 1500 años, y sin embargo estrictamente correlativos desde el punto de vista filosófico y sistemático. Aquí, en el Derecho Abstracto, encontramos el exacto lugar enciclopédico de la persona, de la que se derivan analógicamente, por defecto o por exceso, la persona abstracta del *cives romanus* o la persona divina del cristianismo. Esta es la definición: "La libertad, que nosotros tenemos aquí, es eso que llamamos persona, es decir el sujeto que es libre, y además libre de por sí (*für sich*), y que se da en las cosas (*Sachen*) una existencia óntica (*Dasein*)" (*Rph*. § 33, *Zus*: 69). De inmediato, se echa de ver aquí la íntima contradicción del concepto de persona. En cuanto libre, esto es, retirado y desligado de las cosas (*Dinge*) naturales, fácticas, el sujeto se sabe a sí mismo como infinitud negativa: puro ser-para-sí. Pero esa infinitud está vacía: la persona puede llegar a ser cualquier cosa (*Sache*) porque, de suyo, no es nada determinado; o mejor: "persona" es la determinación de no ser nada finito, cualitativamente signado. Sólo que, entonces, la existencia que a sí misma se da es contingente y arbitraria: "La persona tiene el Derecho de poner su voluntad en toda cosa que, de ese modo, es mía, tornándola en su fin sustancial, dado que ella no tiene en sí misma un fin tal" (*Rph*. § 44: 79). Es verdad que, por un lado, este proceder y este Derecho prueba la inconsistencia y falta de realidad íntima de las cosas supuestamente exteriores: el desasimiento y negación de la cosa; así, desustanciada. Pero, por otro, la persona no tiene existencia fuera de la Cosa poseída: esa existencia particular niega pues *ipso facto* la pretendida universalidad negativa de la libertad. Con esta religación a lo material (bien que humanizado), el sujeto se ve forzado a reconocer que si, por una parte, la Cosa está sujeta a él como su propiedad, por otra está él, a su vez, sujeto a la Cosa como sujeto a necesidades (*Bedürfnisse*). Tal inversión de sujeción queda empero cuantitativamente nivelada cuando son comparadas las Cosas entre sí respecto a su utilidad y, por ende, por

[5] *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (citada en adelante como *Rph*; aquí: § 62, *Anm*. p. 95 s., y *Anhang ad loc*., n. 8: p. 432).

lo que hace a las necesidades que ellas cubren. Cosas y necesidades se hacen, así, intercambiables: adquieren un valor de cambio, cuya medida universal es el dinero (*ibid*., § 63: 96). La Cosa, primero fruida sin más, luego elaborada y, por fin, puro objeto de designación, queda ahora convertida en signo, base firme y garantía de realización de contratos: reconocimiento mutuo de las personas a través de una naturaleza domesticada, sutilizada hasta convertirse en mero sustrato cuantitativo, homogéneo. La persona del Derecho Abstracto ha puesto, así, su propio "más allá": la comunidad (*Gemeinschaft*) de bienes, objeto de contrato.

Sólo que, de esta manera, ni la persona cumple así por entero las potencialidades lógicas ínsitas en su propia definición, ni tal "más allá", esa segunda naturaleza, es capaz de devolver reflejada la fuerza infinita de la subjetividad libre. Al contrario, la doble dialéctica de la persona jurídica y de la comunidad contractual conduce necesariamente a la inversión de esta esfera: el Derecho se torna desafuero (*Unrecht*), engaño, crimen. Y conduce necesariamente a ello porque la igualdad jurídica (el lado de la voluntad libre, que afirma, como en el refrán castellano, que "nadie es más que nadie") tiene por correlato la desigualdad natural (el lado de las propiedades, cuya posesión en unos casos engendra privación en otros).

Sin embargo, y muy significativamente, es justamente en la transgresión, y en la subsiguiente pena, donde la persona consigue una libertad real (y no ya meramente formal), al mismo tiempo que la comunidad deja de ser solamente contractual, para hacerse racional. Una doble elevación tiene lugar pues aquí. De un lado, es la reflexión sobre la acción cometida, en vista de la pena impuesta por el juez (persona singular, pero desinteresada, esto es: garante de la universalidad del Derecho), la que lleva al criminal a interiorizar la ley conculcada: nace así el sujeto moral. De otro, esa reflexión se hace en vista de la imputabilidad general presupuesta por la comunidad que, al hacer de la persona sujeto responsable, adquiere ella misma el estatuto de sustancia ética. El primer lado, en el que prima la personalidad interiorizada, constituirá la esfera de la moralidad. El segundo, en el que tiene la primacía la comunidad convertida en sustancia, formará la esfera de la *Sittlichkeit*: la eticidad o vida ética (en paralelismo inverso con el doble movimiento de la Idea absoluta: de un lado "retorno a la vida" –o sea, a la eticidad–; de otro, persona libre no excluyente.

Mas antes de acceder a esa cumbre lógico-religiosa es necesario atravesar el estado de la desesperación: el *sistema de las necesidades*. Y sólo tal sistema: el térmi-

no medio, negativo, de la eticidad hace surgir a la vez al hombre (propiamente dicho) y a la sociedad, a través del duro reconocimiento de la necesidad (*Bedürfnis*). En el Derecho Abstracto, la necesidad (esto es: la necesidad de ser y seguir siendo) era mera apariencia (*Schein*): la naturaleza parecía reducirse formalmente al campo universal de lo disponible a la mano. Pero en la sociedad civil, la necesidad hace su aparición (*Erscheinung*). En el estadio ético anterior, la familia, las necesidades quedaban garantizadas en el círculo de la *pietas* femenina, y la asunción de ésta como amor confiado se expresaba como religión. Pero se trataba de una religión inconsciente, natural, no de la religión de los hombres libres. En el ámbito del trabajo y de la empresa no hay lugar para este regufio cordial: allí "desaparecen la fe, las costumbres sencillas, lo religioso" (*Rph. Anhang zu* § 182: 474). Sólo en el vacío de esa desaparición crece para el individuo la universalidad del pensar. Es la terrible y brutal diferencia entre poseedores de medios de producción (ya no de Cosas, sino de los programas de su fabricación y multiplicación) y los hombres que sólo poseen su cuerpo (fuerza de trabajo) mas no el resultado de su actividad exteriorizadora, y aun aquellos que ni siquiera pueden enajenar esa actividad (la *plebe*). Y es precisamente esa diferencia la que genera, al mismo tiempo, el ideal ético-político de una Humanidad reconciliada.

Sólo que Hegel no se hace ninguna ilusión al respecto. Con una frialdad que asombra (lejos de las elucubraciones sentimentales de Feuerbach y de un cierto mesianismo escatológico marxista), el pensador pone al descubierto la contradicción de la sociedad civil. Una contradicción insoluble, dentro de esta esfera. Por una parte, y gracias al sistema de las necesidades: "El hombre en cuanto hombre, o sea en cuanto individuo particular, tiene que arribar a la existencia, hacerse realmente efectivo; tal cosa es inherente al Derecho de la libertad subjetiva [...] aquí es donde cada uno puede hacerse aquello para lo que se siente llamado" (*Rph. Anhang zu* § 200, p. 486).

Pero en otra línea, esa llamada se ve obstaculizada (para todos los hombres, no sólo para el trabajador), porque la tendencia a la división del trabajo, de medios y de bienes produce uniformización, acelerada por la introducción del maquinismo. La máquina, al final: "hace superfluo al hombre" (*Rph. Anhang zu* § 198: 485).

Entiéndase bien: no se trata de una desigualdad de hecho, que podría ser remediada con una mejor distribución de la riqueza o una participación colectiva en la propiedad de los medios de producción (participación que, hegelianamente hablando, sería literalmente "catastrófica" —inversión del orden enciclopédico—, al

convertir al Estado en una macropersona jurídica). No: el sistema de las necesidades es irremediablemente (sin utopías consoladoras) el estado de la penuria (*Notstaat*): su estamento capital, el *Fabrikantenstand* (*Rph. Anhang zu* § 204: 487), tiene como características propias la insaciabilidad, la desmesura y la falta de límites en la acumulación de riquezas. Pero no por mor de las riquezas mismas; creo que, por decirlo con Veblen, la razón profunda de esta resurgencia avasalladora de la persona en el seno de la sociedad civil: "is the desire of everyone to excel everyone else in the accumulation of goods [...] Since the struggle is substantially a race for reputability, [...] no approach to a definitive attainment is possible (es el deseo de todos superar a todos los demás en la acumulación de bienes [...] Ya que la lucha es sustancialmente una carrera por la reputación [...] no es posible acercarse a un logro definitivo" (Veblen en Dickey, 1987: 250).

Una carrera desenfrenada, excesiva por alcanzar reputación. Aquí, una vez más, el hombre consigue lo contrario de lo que se propone; él querría ser más que nadie, el único, en definitiva: pero esa supuesta unicidad está en el reconocimiento que le otorguen los otros; no un reconocimiento de la propia persona (pues, a ese respecto, todos somos iguales) sino del hombre *qua homo oeconomicus*, que puede subvenir a todas sus necesidades y que se ve impelido, por ello, a inventar constantemente nuevas "necesidades" no compartidas ni compartibles, a fin de distinguirse de los demás; lo cual suscita, en éstos, admiración y a la vez rencor. Luego los *beati possidentes* dependen en el fondo de la infinita particularidad en que se deshace, exterior a sí misma, la naturaleza. Lejos de ser una infinitud libre y negativamente recogida, se hallan entregados a la opinión de los otros y a la opacidad de lo otro: máxima alienación. En la sociedad civil, la riqueza no se disfruta: se ostenta. En el fondo, es la ostentación de sí misma. Puro brillo, apariencia (*Schein*) insustancial: el estado de la penuria (*Notstaat*) es una vuelta de tuerca (técnica) del estado de naturaleza (*Naturstaat*).

No hay vuelta atrás. Inútil sería predicar las virtudes de la castidad, la pobreza y la obediencia. Inútil, e indeseable. La eticidad se cimenta en las virtudes contrarias: el matrimonio, la adquisición de bienes por el trabajo y la observancia de lo universal: de la ley, no del Señor (sea extramundano o Señor del mundo).[6] Pero esto último

[6] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1830] § 552, Anm. (cit.: Enz.). En: *Werke* (cit.: *W.*). Frankfurt/M. 1970; aquí: 10, p. 358 s.

presupone la conservación de la eticidad por y en el Estado: *die Sittlichkeit im Staate* (la eticidad dentro del Estado). Y Hegel añade: *So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden sein* ("Así pueden estar entonces por vez primera presentes Derecho y moralidad" (Enz, §552, Anm.; W. 10: 358). La precisión es de alto alcance: Derecho (el reino de las personas y sus propiedades) y moralidad (el reino interior de los sujetos y sus deberes) son abstracciones de la sustancia racional, que es el Estado. Es éste quien conserva y sostiene esas esferas. Pero conservarlas no significa anular su defectuosidad: el Estado vive de la regulación de esa defectuosidad. Es más: él mismo está abocado a pasar a lo otro de sí, a su "más allá". Él no redime a los ciudadanos de su condición de personas, al contrario, garantiza y perpetúa esa condición: "Los ciudadanos en el Estado son la inconexa multitud (*Menge*) del mayor número, y una multitud de seres tales que son reconocidos como personas" (*Enz.* § 544, Anm.; *W.* 10: 343). Así que era el Estado quien estaba al fondo de esa comunidad racional que imputaba a las personas la libre responsabilidad de sus actos.

Mas al Estado, ¿quién lo juzgará? Por un lado, la persona en él suprema, el monarca (que representa el papel de la "coerción principesca"), reúne desde luego las características de la persona, y en grado sumo: "Yo es, en efecto, a la vez lo más singular y lo más universal" (*Rph.* § 275, Zus.: 319). Por eso: "La personalidad del Estado es realmente efectiva sólo como una persona, el monarca" (*Rph.* § 279: 323). Pero esa persona es, por su origen, puramente natural. Depende del incontrolable albur del nacimiento, en una violentísima coincidencia en la que lo más alto y lo más bajo se unen, sin posible síntesis ni armonía: "este individuo, de manera inmediata y natural, está destinado a la dignidad de monarca por el nacimiento (*Geburt*) natural" (*Rph.* § 280: 327). No podría ser de otra manera, para Hegel (lejos de mezquinas charlatanerías sobre adaptabilidad y oportunismo): ni los hombres de la sociedad civil (los burgueses), ni las personas jurídicas podrían elegir libremente a un representante suyo sin invertir el orden enciclopédico. Es el Yo del monarca (o sea: la voluntad, pura y libre) el que da origen y es condición de posibilidad para que el ciudadano pueda designarse a sí mismo como "yo". Mas ese Yo supremo, como hemos visto, depende en sí mismo (no en su función, no como "personaje") de lo que nunca podrá ser un "yo": de la amorfa y ciega causalidad natural.

Igual le ocurre al Estado mismo que, visto como un todo personal (la nación una e indivisible), está extrovertido, deyectado necesariamente a la naturaleza: él tiene "la inmediata realidad efectiva de ser un pueblo singular (*einzelnen*: 'uno de tantos') y estar determinado naturalmente" (*Enz.* § 545). Por este respecto, las naciones reproducen a nivel mundial la guerra de todos contra todos de la sociedad civil. De nuevo, la máxima puntualidad, la purísima referencia negativa de sí a sí mismo, se hiende en y como su "más allá": el modelo de la expedición de la Idea en y como naturaleza rige ominosamente las evoluciones de la persona a través del Espíritu objetivo. Implacablemente, irremediablemente.

Hegel: ¿emperador del pensamiento? Bien puede ser. Pero debemos advertir al punto, con Hegel, que todo *imperium* está abocado al fracaso. También el *Imperium* supremo: el de la triple personalidad divina.

La religión hegeliana no es la de una *beata identitas in Uno*, una feliz e inocente convivencia en la que no habría discusión (*communio sanctorum*) porque todo, al cabo, daría igual, resultaría indiferente ante y para la mirada omnipotente del Señor. Por el contrario: "El fin de la filosofía es [...] desterrar la indiferencia y reconocer la necesidad de las cosas, de modo que lo otro aparezca como enfrentándose (*gegenüberstehend*) a su otro" (*Enz.* § 119, *Zus.* 1; 8: 246). También rige esto para Dios, sobre todo para Dios, que es la lucha suprema y a la vez la conciliación, no de esta lucha, sino en esta lucha. La religión hegeliana no es la griega del destino, pero tampoco la religión del consuelo, propia esta última del hombre moderno que, cuando no consigue realizar sus fines subjetivos y se ve abocado a la renuncia, "se limita al respecto a consolarse con la perspectiva de obtener reparación (*Ersatz*) bajo otra figura" (*Enz.* § 147, *Zus.*; 8: 291). Y es el propio Dios cristiano, según Hegel, el que nos enseña a estar, como libres personalidades, fuera de toda desesperación, mas también fuera de toda esperanza (una virtud, ésta, que brilla por su ausencia en el sistema enciclopédico): "En el momento en que [...] el hombre reconoce que cuanto le ocurre es sólo una evolución de sí mismo y que él no hace sino portar su propia culpa-y-deuda (*Schuld*), se comporta entonces como un ser libre, y en todo cuanto le sale al encuentro tiene la creencia de que no le acontece ningún desafuero" (*Enz.* § 147, *Zus.*; 8: 292).

Y ello se debe a que ese Dios "no es meramente sabido (por la comunidad, F.D.), sino Dios que simplemente se sabe a sí mismo, y que no es meramente personalidad representada (esto es: una persona, en el sentido latino del término: un

mero 'personaje' o 'representante', F.D.), sino más bien personalidad absolutamente real y efectiva" (*Enz.* § 147, *Zus.*; 8:2 92).

En el momento en que la personalidad es absoluta no puede estar ya "fuera de sí" ni pasar a su otro. Nada hay fuera: Dios mismo se ve a sí mismo como su propio otro, interior ahora a él. Ese otro es, de nuevo y por último, "naturaleza": mas ya no la naturaleza exterior en que se derramaba la Idea absoluta, sino naturaleza personalizada, espiritualizada: la comunidad de los fieles, la *Gemeinde* cristiana. ¿Encontraremos aquí, por fin, paz? ¿Quedarán al fin resueltas las contradicciones: el crimen en el estado de Derecho, la insoportable desigualdad de bienes en la sociedad civil, la guerra mundial entre los Estados? En absoluto: la forma más baja de religiosidad (correspondiente al estamento inferior de la sociedad: la clase productiva) es la religiosidad del *corazón* (resurgencia interior de la persona, que cree, en su infatuación, ser la sola depositaria de la verdad), y conduce necesariamente a la corrupción de la Iglesia. La esfera media, propia de la Modernidad y la Ilustración, se hiende en dos representaciones extremas, ambas hueras: por el lado del *intelectualismo abstracto*, y en nombre de una libertad universal, condena de antemano a todo Espíritu como sospechoso y lo reduce a una esclavitud más pavorosa que la de la persona romana frente al Señor del mundo (cabe en efecto, levantarse contra *este* hombre, el *Imperator*; pero, ¿quién se alzaría frente al sistema, frente al *Être supreme*?). Por el lado del *pietismo*, en cambio, convierte las almas bellas de los fieles, abnegados y entregados, en "subjetividad abstracta, subjetivismo sin contenido" (*Rel.*, 1987, 3: 251).

La comunidad cristiana, desgarrada en esta polaridad (dos extremos que conducen a una misma vacuidad), se hunde y perece. Por un lado, tenemos el escándalo de un pueblo que se apoya en la fe inmediata, aferrándose a lo sensible (p.e. la creencia católica en la permanencia de la sangre y el cuerpo de Cristo en la hostia consagrada, aunque ésta no sea consumida); por otro, una capa ilustrada que convierte en simulacro, en una suerte de piadosa representación teatral, la vida del Espíritu (p.e. la creencia calvinista de que la hostia es sólo el símbolo de algo irremisiblemente pasado). Es verdad que el luterano cree en la *manducatio spiritualis*, en la presencia real de Cristo en el momento mismo en que las palabras rituales coinciden con la deglución, esto es: con la destrucción física de algo inmediato, natural. Pero esa presencia de persona a persona, de Espíritu a Espíritu, recuerda demasiado al contrato jurídico, en el que las personas se reconocían a través del término medio de la Cosa intercambiada. Aquí, lo que se intercambia es una destrucción; el anticipo

de la ofrenda de la propia muerte: la muerte pasada de Cristo, la muerte futura del creyente. Pero, ¿quién es capaz de vivir, en el momento supremo del culto, la propia muerte real, no la muerte-simulacro jesuítica ni la muerte en vida luterana, por desaparición de la libertad individual?

"Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley" (San Pablo, *Gálatas* 4, 4). Cristo ha resumido los tiempos en el tiempo único, el tiempo de la libertad infinita de la personalidad que acepta e interioriza su doble origen natural: el exterior (Jesús es un hombre, nacido de mujer) y el de la sustancialidad abstracta (Jesús, como engendrado por el Padre: la Ley que se alza, trascendente, sobre todo fenómeno). Ahora, el Espíritu sabe de su infinitud y sustancialidad en un sujeto de autoconciencia inmediata, en una negatividad infinita, personal (*Rel.*, 3: 78). Lo lógico, el *logos*, se ha dado en el mundo, mas como la negatividad de éste: como su propia falta. Y, ahora, no se han cumplido, otra vez y por fin, los tiempos: lo que se ha cumplido es *el tiempo mismo*, devorado en y por su propia necesidad (transfiguración suprema, en la relación del Espíritu y su *Gemeinde*, del "sistema de las necesidades"): "el tiempo se ha cumplido (*erfüllt*) de que la justificación por el concepto se torne en necesidad (*Bedürfnis*). En la fe no hay ya justificación" (*Rel.*, 3: 92).

Cuando la historia (*Geschichte*) pretende volver sobre sí misma, dar cuenta de sí como Historia (*Historie*), y cae bajo el peso muerto (que también Nietzsche denunciará) del *Es war* ("así fue"), entonces todo se ha consumado: *consummatum est*, "so ist es aus" (*Rel.*, 3: 93). La justificación por el concepto, ese refugio de la religión en la filosofía, convertida así en una nueva y extraña comunidad racional (la figura del final de los tiempos), pero aislada e incomprendida (*eine isolierte Priesterschaft*), ¿en qué podría consistir? Imposible parece, en efecto, conjuntar el programa general de la filosofía hegeliana: "la reconciliación de la razón autoconsciente con la razón existente (*seienden*), con la realidad efectiva" (*Enz.* § 6; *W.* 8: 47) por un lado, y el melancólico final del *Manuscrito* de 1821: "No hay que cuidarse de cómo pueda irle al mundo [...] Cómo se configure, este no es asunto nuestro" (*Rel.* 3: 94).

Pero quizá la solución sea tan dolorosa como trivial y esté ahí, al alcance de la mano. Recordemos nuestro inicio: la consideración de la Idea absoluta como pura personalidad. Todo el resto era arbitrio, turbiedad, caducidad. ¿Qué *resto*, entonces, sino el entero otro de la idea, en el cual posee ella su propia objetividad? ¿Qué *resto*, ahora, sino la caducidad misma de la comunidad, una caducidad que no pasa, que

no acaba nunca, porque sólo en esa extraña permanencia y constancia de la caducidad, de la mortalidad de la *Gemeinde* se reconoce a sí misma la persona del Espíritu? ¿Qué nos resta entonces a nosotros, los miembros de esa comunidad, aleccionados por el lúcido y frío "sacerdocio" hegeliano, sino reconocer, en el presentimiento de la inminencia de la propia muerte, que sólo somos libres, de verdad, reconociendo mutuamente nuestros necesarios pecados? ¿A qué responde el *consummatum est* de la Cruz? ¿Qué es lo afirmado en el "Sí que reconcilia" (*das versöhnende JA*; Phä, 9: 362)? Lo afirmado en esa extraña suerte de redención no es sino el desprendimiento por parte del "yo" de su propia existencia óntica en cuanto contrapuesta a la de los otros, para configurarla como: existencia óntica (*Daseyn*) del Yo extendido hasta la escisión (del Yo, pues, compartido, F.D.), un Yo que en esa escisión (la doblez infinita, el pliegue del Espíritu, de la Suprema Persona, en y como comunidad, F.D.) [...] tiene certeza de sí mismo en su consumada (*vollkommenen*) exteriorización y oposición (Phä, 9: 362).

El mutuo perdón de los pecados es el mutuo abandono de la yoidad: el definitivo "más allá" de la persona en el tiempo consumado de la comunidad de hombres libres, un tiempo que no pasa porque ya todo está cumplido, porque ahora se acepta la verdad del error, la necesidad del acaso, la eternidad de la caducidad. Vivir en el otro, por el otro, es desvivirse, divinamente: "es el Dios que aparece en medio de ellos, que se saben como el puro saber" (*Phä*, 9: 362).

Muerte, ¿dónde está tu victoria? La muerte ha sido vencida, para siempre. Pero vencida por la muerte de la muerte (*Rel.*, 3: 66), por "morir a lo natural" (*absterben dem Natürlichen*) (*Rel.*, 3: 62). Esto no es un programa utópico, ni un *pium desiderium*. Desde el respecto de la persona privada y abocada —destinada— a lo natural, es una condena: ser hegeliano es aceptar libremente, lúcidamente, esa condena.

Bibliografía

Dickey, L. (1987). *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770–1807*. Cambridge University Press. Cambridge.

Hegel, G.W.F. (1980) (1806-1807). *Phänomenologie des Geistes* en *Gesammelte Werke*. IV. A. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/ Düsseldorf.

_____ (1981) (1812-1816). *Wissenschaft der Logik* en *Gesammelte Werke.* Bde. 11-12. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

_____ (1969-1971) (1817, 1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* en *Werke in 20 Bänden.* Bde. 9-10. Nueva edición basada en las obras de 1832 a 1845. Editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

_____ (1981) (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Gans/Klemmer. Berlín.

_____ (1987) (1821-1831, 1832). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (leídas en 1821-1831 y publicadas póstumamente en 1832 a partir de notas y apuntes de Philipp Konrad Marheineke). Versión en castellano: *Lecciones sobre filosofía de la religión.* Edición de R. Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Migné, J. P. (1912) (1844-1855, 1862-1865). "Patrologia Latina" en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series latina.* Fratres Garnier. París.

Santo Tomás (1952). *Summa contra Gentes.* Dos volúmenes. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

_____ (1964). *Summa Theologiae.* Dieciséis volúmenes. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

Veblen, T. (1899). *The theory of the Leisure Class.* MacMillan. Nueva York.

La codicia infinita de la subjetividad y algunas consideraciones sobre la pertinencia de la crítica de Hegel a la ironía romántica en el § 140 de la *Filosofía del Derecho**

Luiz Fernando Barrére Martin
Universidade Federal do ABC / CNPq

La voluntad del arbitrio

En la introducción a la *Filosofía del Derecho,*[1] la representación hegeliana del concepto de voluntad libre, cuyo desarrollo y realización efectiva será el "Sistema de Derecho" (*FD* § 4), retoma la parte final de la filosofía del Espíritu subjetivo,[2] ahí precisamente donde la voluntad libre se deriva como voluntad pensante, es decir, "darse aquel contenido que la voluntad sólo puede tener en tanto está pensándose a sí misma" (*E* § 469). Esta voluntad en la que actúa el pensamiento es, por tanto, la que es capaz de autodeterminarse una vez que su exterioridad objetiva, su objeto,

* Traducción directa del portugués de Alejandro Nava Tovar.

1 Hegel, G.W.F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Gesammelte Werke*, vol. 14, Hamburgo, Meiner - según la traducción comentada de Marcos Lutz Müller: Hegel, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*, São Paulo, Ed. 34, 2022 [En adelante, todas las citas de este texto se harán con la abreviatura *FD* (*Filosofía del Derecho*), con la indicación del número del parágrafo, cuando sea el texto principal, o del mismo número seguido de la letra 'A', cuando sea la Anotación (*Anmerkung*) al parágrafo, de Hegel, o del parágrafo seguido de la abreviatura 'Ad.', cuando sea el Addendum (*Zusatz*), de E. Gans].

2 Hegel, G.W.F. (1992). *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Gesammelte Werke, vol. 20, Hamburg, Meiner, §§ 469-482. [En adelante se citará con la abreviatura E (Enciclopedia), con la indicación del número del parágrafo, cuando se trate de su texto principal, o del mismo número seguido de la letra "A", cuando se trate de la Anotación (*Anmerkung*)].

es ella misma. Pero para que la voluntad sea libre en-sí y para-sí, la realización de la libertad en el mundo, para que se reconozca como generadora de determinaciones efectivamente libres, necesita suspender (*aufheben*) sus formas insuficientes. Con el fin de comprender y discutir la crítica de Hegel a lo que podemos llamar la absolutización de la subjetividad y cuya cúspide se encuentra, según él, en la ironía romántica, tal y como la esbozó Schlegel, es útil que nos detengamos en una de esas figuras limitadas de la voluntad libre, más concretamente, en eso que Hegel llama la voluntad como arbitrio.

Según la tipología esbozada por el filósofo, a partir de cómo la voluntad se particulariza a sí misma, incluso antes de su caracterización como arbitrio, tenemos la voluntad sólo libre *en sí, inmediata o natural* (*FD* § 11). Si esta forma de voluntad se diferencia y se determina, esto no impide a Hegel afirmar que esta "voluntad está determinada por la naturaleza" (*FD* § 11). ¿Cómo podemos entender tal afirmación y, al mismo tiempo, aceptar que estamos ante una voluntad que decide? De entrada, es preciso tener en consideración que el contenido de la voluntad en este momento es inmediato: impulsos, deseos e inclinaciones. La voluntad se decide por esa "multitud" de impulsos que a ella se le presentan y que tanto este como aquel o bien otro pueden ser acogidos por ella. Hegel denomina *decidir abstracto* a esta elección contingente por un impulso u otro, por este contenido inmediato. En la "Doctrina del Derecho" de su *Propedéutica Filosófica*, Hegel resalta el carácter heterónomo, de dependencia, del ser humano en relación con sus impulsos. El hecho de que ellos pertenezcan a su *naturaleza*, lleva a la falta de autonomía de quienes se guían por impulsos. Según la descripción hegeliana, la naturaleza pertenece al *reino* de la necesidad, en virtud de que en ella se está en relación con un otro, no se actúa libremente, sino siempre por algo diferente que la determina. Dejarse guiar por los impulsos, como ocurre con la voluntad inmediata, es someterse a otro y no ser libre. (§ 10: 278s). La salida de la inmediatez, de esta condición de sumisión o heteronomía, depende de lo que Hegel menciona como la falta presente en el contenido de la voluntad inmediata, a saber, la "forma de la racionalidad" (*FD* § 11). Esto sólo se consigue mediante la reflexión, es decir, implica ir más allá de la inmediatez, a su negación en la medida en que se aleja de ella (Hegel, 2018: 279).

Este proceso reflexivo es el que se observa cuando la voluntad ya no se somete más a la naturaleza –al menos eso es lo que Hegel cree que ocurre– una vez que ella se coloca por "*encima* del contenido, de los diferentes impulsos, así como encima

de las ulteriores especies singulares y de su realización y satisfacción" (*FD* § 14). Habría, en consecuencia, un paso más allá del momento previo de la voluntad, porque esta se libera ahora de lo inmediato en la medida en que abstrae de todo contenido o determinación inmediata y profundiza dentro de sí misma. Soy supuestamente libre porque soy capaz de desprenderme de la materia, dada interior y exteriormente, para situarme por encima de ella y, desde la altura de esta abstracción, de esta negación de todo contenido (*FD* § 5), en el momento siguiente escojo lo que más me agrada. Cualquier contenido puede ser elegido, esto depende sólo de mí. Esta, dirá Hegel, es la voluntad como arbitrio.[3] Esta forma de comprender la voluntad se asemeja a la percepción habitual de que "la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*" (*FD* § 15 A). Pero, ¿es esta elección realmente autónoma, es este poder de pasar infinitamente de un contenido a otro lo que convierte en libre a este "yo" que se adentró en sí mismo a través de su reflexión? Pues es exactamente lo contrario. Si en la voluntad inmediata había dependencia de los impulsos, continuamos en la misma dependencia sólo que ahora de forma más clara. Esto sucede porque hay una completa separación entre la forma y el contenido, entre ese yo infinito e indeterminado y lo que se elige dentro de lo que se presenta interior o exteriormente a esa voluntad. ¿Cuál es el criterio para elegir esto en este momento y, en el siguiente, pasar a otro? No hay ningún criterio. Sólo existe la contingencia que me hace satisfacer en este momento un impulso en lugar de otro. El nombre que Hegel da a este paso infinito de un contenido a otro es el de "*dialéctica* de los impulsos e inclinaciones". De acuerdo con una nota de Marcos Lutz Müller a su traducción a la *Filosofía del Derecho*, cuando se trata aquí de describir la contradicción que constituye al arbitrio, la dialéctica no tiene el sentido especulativo del "principio motor del concepto" (*FD* § 31 A). No estamos, pues, ante la dialéctica tal como se presenta en el § 82 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como un momento "negativo-racional" que debe ser suspendido (*aufgehoben*) por su integración en una totalidad de orden superior. La dialéctica presente en el arbitrio es la que se presenta en la anotación al § 31 de la propia *Filosofía del Derecho* como un procedimiento meramente negativo que contrapone un contenido (de la proposición, del impulso, del sentimiento) a otro previamente afirmado, en una oscilación entre opuestos unilaterales.[4] Una

[3] *Cf. FD*, § 15.

[4] Véase Hegel, 2022: 195s, nota 95.

figura de la dialéctica que: "confunde y lleva de aquí para allá un objeto, una proposición, dados al sentimiento, a la conciencia inmediata en general, y sólo tiene que ver con la derivación de su contrario, una modalidad negativa de la dialéctica, tal como ella aparece frecuentemente en Platón" (*FD* § 31 A).[5]

Esta mención de "derivación de su contrario" es precisamente lo que ocurre en el arbitrio, que en un momento determinado obtiene su satisfacción con la elección de este contenido, para negarla en el momento siguiente por el contenido contrario, previamente sacrificado.[6] Con esta forma de decidir no hay más que un cálculo respecto a qué impulso puede obtener la mayor satisfacción. Incluso se podría convenir, como hace Hegel, que en este *proceso* de "purificación de los impulsos" (*FD* § 19), hay una forma de cultivo (*Bildung*), una vez que nos alejamos de la inmediatez de estos impulsos; sin embargo, seguimos teniendo todavía un sujeto que tiene ante sí su objeto completamente desligado de este yo reflexivo formal.

La esfera de la moralidad y el arbitrio

Si Hegel se remite al § 5 de la introducción a *la Filosofía del Derecho* cuando se refiere a la voluntad del arbitrio como "*yo infinito* reflexionándose dentro de sí mismo", se puede hacer el mismo tipo de aproximación con respecto a la moralidad. ¿Qué tenemos en el § 5, el primero de los tres parágrafos que en secuencia retoman

[5] O incluso sobre la dialéctica como esta simple oposición contingente de un contenido a otro: "(...) la dialéctica aparece comúnmente como algo contingente, suele tener la siguiente forma más precisa: de cualquier objeto —por ejemplo, del mundo, del movimiento, del punto, etc.— se indica que cualquier determinación —por ejemplo, según el orden del mundo, del movimiento, del punto, etc.— es adecuada. Se indica que cualquier determinación, por ejemplo, según el orden de los objetos nombrados, la finitud en el espacio o en el tiempo, el estar en ese lugar, la negación absoluta del espacio, es conveniente, pero, además, igualmente necesariamente se indica que lo contrario es conveniente; por ejemplo, la infinitud en el espacio y en el tiempo, el no estar en ese lugar, la relación con el espacio, es decir, la espacialidad. La antigua escuela eleática aplicó especialmente su dialéctica contra el movimiento, Platón lo hizo a menudo contra las representaciones y conceptos de su tiempo, en particular de los sofistas, pero también contra las categorías puras y las determinaciones de la reflexión;" (Cf. Hegel, G.W.F. (1981): *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, Gesammelte Werke* (GW), vol. 12, Hamburg, Meiner: 242; tradução brasileira: Hegel, G.W.F. *Ciência da Lógica - Excertos*, seleção e tradução de Marco Aurélio Werle, São Paulo, Barcarolla, 2011: 271.)

[6] Parece probable que esta sea la dialéctica a la que se refiere Hegel como la que actúa en la ironía romántica, una oscilación constante, un cambio de puntos de vista sin mucho criterio que, finalmente constituirá la forma más acabada de las figuras del mal presentadas en el § 140 de la *Filosofía del Derecho*.

el concepto de concepto en la *Ciencia de la Lógica* para presentar el concepto de voluntad? En este parágrafo la voluntad se define inicialmente como aquella universalidad abstracta del concepto lógico,[7] que surge como resultado de un proceso de negación de cualquier determinación previamente dada, es decir, de todo aquello que aún no ha sido sometido a la actividad del pensamiento. En este recorrido la voluntad se adentra en sí misma, se vuelve hacia sí misma y no importa que sólo se encuentre a sí misma como indeterminación pura, "la infinitud ilimitada de la *abstracción absoluta*" (*FD* § 5). Podríamos llamar a este alejamiento de la voluntad de su inmediatez un proceso de subjetivación, que a su vez conlleva el inicio de la autonomía de la voluntad, de su autodeterminación, aunque todavía de modo formal.

Esta caracterización del primer momento de la voluntad desde un punto de vista lógico es también apropiada para describir, al menos en sus líneas más generales, lo que ocurre en la segunda parte de la *Filosofía del Derecho*, bajo la denominación de "La moralidad". Al igual que en la descripción lógica del concepto de voluntad en el § 5, como también en la delineación de la voluntad del arbitrio (*FD* § 14), el punto de vista moral se origina y se desarrolla como resultado de esta voluntad que se vuelve *para-sí* (*FD* § 105). La formación de la subjetividad depende de este adentramiento de la voluntad en sí misma por medio de su reflexión. Si el elevado valor del hombre "consiste en que se sabe como absoluto y se determina" (*FD* § 107 Ad), el primer paso hacia esta autonomía reside en el surgimiento de la voluntad subjetiva. Podría decirse que la voluntad en tanto subjetiva es una condición necesaria pero no suficiente para que la voluntad se haga efectiva y se convierta en una voluntad objetiva, verdaderamente concreta (*FD* § 106 A).[8] Es necesario comprender la razón por la que esta voluntad subjetiva, aunque consuma su Derecho a determinarse y reconocer aquello que está establecido como suyo, esto es, "aquello en lo que ella está en él presente como algo subjetivo" (*FD* § 107), esta particularización de la voluntad del sujeto, su autodeterminación, no es todavía idéntica al concepto de voluntad en sí y para sí, sino que es sólo una *exigencia* (*FD* § 108, 111). Aquí se resalta el aspecto negativo de la formalidad de la voluntad:[9] el contenido que esta subjetividad se da

[7] Sobre el concepto como universalidad abstracta, véase: GW 12:33-37.

[8] Algo que en el § 137 se describirá como la ambigüedad de la conciencia moral, es decir, el reconocimiento de su Derecho subjetivo al discernimiento, pero que no es suficiente para la constitución del punto de vista ético.

[9] El aspecto positivo se refiere a la autodeterminación, a la actividad de esa voluntad que se particulariza, independientemente de la identidad lograda entre la subjetividad de la voluntad y su exteriorización. A propósito, el comentario de Kérvegan en una nota a su traducción de la *Filosofía del Derecho* en la que subraya este

como suyo, que recibe una determinación exterior, puede ser o no la realización de la voluntad en sí y para sí, que tiene "como su contenido, su objeto y su fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita" (*FD* § 21). Al igual que en la voluntad del arbitrio, aquello que elijo carece de la identidad por la que el propio interior se revela en esta exterioridad objetiva, aquello que Hegel llama estar junto de sí en su otro (*FD* § 22, 23). El tránsito del sujeto a su particularización objetiva se realiza entre dos esferas completamente separadas, como en el punto de vista de la conciencia fenomenológica: por un lado, el sujeto; por otro, el objeto. En última instancia podríamos afirmar que la autodeterminación de la voluntad se muestra perjudicada en virtud de esta separación que la hace dependiente de contenidos elegidos al azar. La resolución de esta *contradicción* patente en el punto de vista moral sólo se logrará en el elemento-ético, es decir, en la suspensión de la moral en la eticidad (*FD* § 108). Mientras no se dé este paso, la realización efectiva de la libertad continúa en el plano "de la *relación* y del deber ser, o de la *exigencia*" (*FD* § 108).

El bien: entre la abstracción y el discernimiento subjetivo

La voluntad que actúa, que se particulariza, quiere realizar su fin, aquel que le dará satisfacción (*FD* § 121). La consumación del fin deseado por el sujeto individual es su bien propio o felicidad. El contenido, el bien propio, que el individuo quiere ver realizado y logra a través de su acción es "elevado a un fin *universal*" (*FD* § 123). La universalidad de este fin puede ser comprendida bajo un doble aspecto: por un lado, el fin es universal porque fue querido por este pensamiento que se adentró en sí mismo al alejarse de su *naturalidad*; por otro lado, es universal porque la realización de este fin, su objetivación, abarca la voluntad de los otros. En la medida en que exteriorizo mi voluntad, esta deja de concernir sólo a mi subjetividad singular, porque pasa a un terreno en el que hay otras voluntades en la misma situación, algo que Hegel describe como "una relación *positiva* con la voluntad de los otros" (*FD* § *112*). Las voluntades, al tomar forma objetiva en el mundo, en ese mismo movimiento acaban por conectarse con otras voluntades que proceden de la misma manera.

---

aspecto positivo del "formalismo" en Hegel al que se refiere en el § 108 como "el elemento-formal". Al igual que en la *Ciencia de la Lógica*, continúa Kérvegan, la forma en su carácter positivo se entiende "en el sentido dinámico como principio de dar forma o de configuración". (Hegel, 2003a: 209, nota 3).

Tal interconexión, nos parece, toma forma cuando Hegel señala que "la ejecución de mi fin tiene dentro de sí esta identidad de mi voluntad y de otras voluntades" (*FD* § 112). Al actuar y, por tanto, querer que mi fin se realice, mi acción entra en una esfera supraindividual y, por tanto, en una relación de reconocimiento, de ahí la identificación de las diversas voluntades. Pero la dificultad comienza cuando se examina más de cerca el carácter de este reconocimiento. Así como existe aquello que yo elijo y determino como mi propio bien, también otros hacen lo mismo con igual autonomía, pues el "bien propio de *muchos otros* particulares en general es, por lo tanto, también un fin esencial y un Derecho de la subjetividad" (*FD* § 125). Desde esta perspectiva —según la cual el bien propio, a pesar de concretizarse en una esfera supraindividual, de estar originado en la decisión autónoma de una persona singular— el acuerdo que pueda surgir para que ese bien propio se convierta en una objetividad dependerá del acuerdo de esos individuos singulares. Por lo tanto, más allá de que la elección del contenido del fin se haga mediante el discernimiento formal de una subjetividad desvinculada de ese mismo contenido,[10] será con él que se dará origen al acuerdo sobre cuál será el bien. El arbitrio, que está al inicio con la elección individual, se perpetuará en este ámbito, por así decirlo, intersubjetivo, lo que a su vez significa que el fin elegido puede o no estar en conformidad con la objetividad enfática del punto de vista ético (*FD* § 125, 132, 137).

La discusión hegeliana sobre el bien, a partir del § 129 de la *Filosofía del Derecho*, exige la adecuación entre el Derecho, que es algo universal y debe ser válido para todos, y el bien propio del individuo que se realizaría efectivamente incluso estando sometido a esa universalidad. El tema del Derecho de emergencia (*Notrecht*) desarrollado en el § 127 ilustra bien la necesidad de un balance entre la aplicación estricta del Derecho y la defensa de los intereses de la particularidad, de "la existencia personal en cuanto *vida*". El Derecho aplicado en su universalidad abstracta contra quien, por ejemplo, roba un pedazo de pan para no morir de hambre, el llamado *robo famélico*, genera un perjuicio irreparable en la medida en que un ser humano corre el riesgo de perder su vida y, en consecuencia, cualquier posibilidad de ejercer derechos. En este caso, el bien propio del individuo está por encima del Derecho en toda su abstracción y universalidad. No es por otra razón que Hegel subraya la

[10] Por cierto, en virtud de esta separación entre la subjetividad y su contenido, este último, aunque pase por la reflexión subjetiva, está determinado por la naturaleza, un conjunto de necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, fantasías, etc. (FD § 11 y 123).

exigencia de un equilibrio entre ambos: "(...) el bien propio no es un bien sin el *Derecho*. Del mismo modo, el Derecho no es el bien sin el bien propio (*fiat justitia* no debe tener por consecuencia *pereat mundus*)" (*FD* § 130).

Este es un ejemplo de cómo, en términos del desenvolvimiento del Derecho como realización en el mundo, tiene que haber una conformidad entre el Derecho Abstracto y el bien propio o, en términos lógicos, entre lo universal y lo particular. Pero aquí, en la esfera de la moralidad, la amalgama entre el bien, en cuanto universal capaz de abarcar el bien propio, y la conciencia moral, en cuanto subjetividad infinita, no se consuma plenamente (*FD* § 128).

En efecto, ¿qué es el bien? Según lo expuesto en el § 129, el bien, como Idea que ha realizado su concepto, es la libertad realizada, el fin último absoluto del mundo, y ello en la medida en que se da la unidad entre el concepto de la voluntad y la voluntad particular. En líneas generales, por lo tanto, el bien consiste en esa unión lograda entre lo que el individuo quiere como fin y lo que el Derecho quiere como válido indistintamente para los individuos.

Pero, ¿por qué desde el punto de vista moral el bien no puede hacerse efectivo? Inicialmente, un camino para esta respuesta consistiría en considerar la distancia entre el bien y el discernimiento del individuo desde el punto de vista moral. Por un lado, no puede concebirse el bien como una Idea abstracta que se quiere alcanzar, (pero no se sabe muy bien cuál es esa Idea que se quiere alcanzar); por otro lado, el discernimiento del individuo, que elige al capricho de la contingencia y, por tanto, acaba siendo dependiente del contenido que él supone sujeto a su autodeterminación como voluntad libre. Si el bien debe ser sustancial para la voluntad subjetiva, en la medida misma en que él está presente en su discernimiento, este bien que debe ser un fin para la voluntad necesita ser algo más que vagas exhortaciones como *haz lo correcto* y *busca el bien propio* (*FD* § 134). Con ello no se avanza en el intento de delinear más concretamente la universalidad del Derecho y de infundirla en la particularidad de quien actúa para alcanzar los fines a los que se propone.

Para que el bien deje de ser una abstracción sin realidad, señala Hegel en el agregado del § 131, es necesario un trabajo que lo oriente en una dirección determinada. Ahora bien, si las cosas proceden así, la determinación más acabada del bien es algo que hay que conquistar y no hay bondad natural. Este trabajo de la vo-

luntad es, según Hegel, una formación,[11] un cultivo, es decir, un proceso por el que reflexiono sobre lo que quiero aceptar como fin a realizar. No es sólo una reflexión que hace que el Yo se adentre en sí mismo una vez que se ha liberado de todas las restricciones y puede, por tanto, elegir aleatoriamente el contenido que más le convenga como lo que es efectivamente bueno. La formación, este duro trabajo, dirá Hegel, es lo que proporciona las condiciones para saber si un contenido es bueno o no. Es necesario, así, aportar racionalidad al contenido al que está ligada la voluntad, y esto se consigue con un examen que legitime ese contenido. Sin embargo, lo que ocurre de hecho es que este paso, el de investigar si un contenido es racionalmente válido, no lo da la conciencia moral, pues ella se limita sólo a discernir subjetivamente lo que considera bueno.

La única certeza que tiene la conciencia moral es la certeza de sí misma, autárquica en relación con cualquier contenido: "*volatiliza* en sí misma toda *determinación* del Derecho, del deber y del ser-ahí"[12] (*FD* § 138). El camino que lleva a la constitución de la subjetividad y a su vez también a la constitución de su autonomía, le permite obtener y ejercer esa "libertad" irrestricta en relación a los fines que se proponga. Si se trata aquí de cuestiones morales, de distinguir el bien del mal, ¿qué criterio guiará esta conciencia moral en sus decisiones, el criterio que orientará su "poder de *juzgar*"? Si tenemos una subjetividad autónoma, el criterio debe provenir de ella misma. Ahora bien, en la medida en que las elecciones se hacen sólo a partir de sí misma, podemos afirmar que tal subjetividad no está interesada en estable-

[11] Todavía sobre el duro trabajo de formación, sobre la racionalización del contenido, el siguiente extracto de *La sociedad civil*: "El Espíritu tiene su realidad efectiva sólo por el hecho de que se escinde en sí mismo, de que se da esta restricción y esta finitud en las necesidades naturales y en la conexión de esta necesidad exterior y de que, precisamente porque *entra en ellas para formarlas*, las supera y en esto adquiere su ser-ahí *objetivo* (...) Solamente de esta manera el Espíritu está *en casa y consigo mismo* en esta *exterioridad* como tal. Su libertad tiene así, en esta exterioridad, un ser-ahí y en este elemento, ajeno en sí a su destino a la libertad, el Espíritu se convierte *para sí* y sólo tiene que ver con aquello a lo que su sello está adherido y ha sido *producido* por él" (FD § 187A.)

[12] Podríamos, además, aproximar esta subjetividad insumisa, que muestra la vacuidad de toda determinación, al escéptico pirrónico, maestro en esta tarea de presentar, a cada posición, su opuesta, para que al final acabemos en la nada. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel critica la negación escéptica: "Es precisamente el escepticismo, que siempre ve la *nada pura* en el resultado y se abstrae del hecho de que esta nada es ciertamente la nada de aquello de lo que resulta". O también: "El escepticismo que termina con la abstracción de la nada o el vacío, no puede ir más allá, sino que debe esperar si algo, y qué, se ofrece, tal vez como nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío" (Hegel, 1980:57; Hegel, 2002:76).

cer criterios o reglas de un modo de acción racional (*FD* § 137). En el § 139, Hegel hace explícita esta ausencia de criterios racionalmente determinados que orienten las acciones de esta autoconciencia moral al señalar que, en su soberbia, puede acabar tomando como fin a perseguir tanto lo *universal en sí y para sí* como *arbitrio*, la *particularidad propia* y, en este caso, puede volverse *mala*. Cabe destacar que, en el parágrafo arriba mencionado, el arbitrio se caracteriza específicamente como la elección efectiva por la particularidad pura y simple. No es solo, como se describe en la introducción, una "figura" de la voluntad libre, esto es, un modo de proceder de la misma; en el § 139 el arbitrio es la elección misma por la particularidad y puede generar el mal. La elección por la particularidad es la elección de la voluntad en su condición natural, es decir, que simplemente adquiere su contenido de deseos, impulsos e inclinaciones tal como surgen al azar. Cada uno de estos contenidos naturales es un particular que puede llegar a ser aceptado como un fin, y es posible, como se ha visto, que incluso un contenido ético pueda ser adoptado por esta conciencia oscilante. El hecho es que la determinación del contenido de la voluntad mediante esta elección desprovista de criterios que la orienten, carente de cualquier *freno* contra su desmesura, puede generar el mal. Pero ni siquiera se puede saber lo que es el bien y el mal, ya que sólo depende de esta subjetividad, en abstracto, establecer tal distinción. Dentro de este contexto, se pierde cualquier posibilidad de discernimiento de lo que es legal o ilegal, lo correcto o lo bueno, como si esta conciencia moral no fuera responsable de lo que ha elegido. Ahora bien, dirá Hegel, es justamente porque puedo elegir, porque soy una voluntad libre, que reflexiona y piensa, que soy responsable del mal hecho: "(...) la decisión del hombre es su propio hacer, el hacer de su libertad y de su responsabilidad" (*FD* § 139 A).

Pero la conciencia moral no puede asumir esa responsabilidad, ya que no piensa con respecto a su contenido o, ni estaría en condiciones de reflexionar sobre el mismo: "en cuanto *esta* voluntad no tiene ningún contenido que le sea propio" (*FD* § 137).

Para que la conciencia moral pueda avanzar en la realización efectiva de la libertad, tendría que considerar el mundo en el que actúa, lo que Hegel llama "Derecho de la objetividad" (*FD* § 134), y no solamente optar al azar por tal o cual contenido. Pero, si fuera así, si tal conciencia fuera esta inserción reflexiva en el contenido objetivo, entonces ya estaríamos en el punto de vista de la eticidad (*FD* § 137).

Perversión moral e ironía romántica

En el § 140, a propósito de esta subjetividad que no está segura más que de sí misma y que se empeña en actuar según la elección aleatoria de los fines particulares, tachándolos de buenos o malos en función de su arbitrio, Hegel hace desfilar una serie de figuras de esta subjetividad que se pervierte en la medida en que se dedica principalmente a la realización del mal.[13] Sin embargo, lo que fundamentalmente nos interesa aquí es la crítica de Hegel a la última de estas figuras, específicamente a la ironía romántica.

Pero antes de pasar directamente a la crítica de la ironía, es pertinente mencionar en términos generales que la posibilidad del mal ya existe en el momento en que la voluntad decide guiarse según la particularidad, es decir, "mantener la *propia particularidad* sobre lo universal" (*FD* § 139). La subjetividad, por lo tanto, una vez que permanece en una oposición entre ella misma y lo particular que, a su vez, determinará su voluntad, es mala. Con ello se pierde toda posibilidad de una universalización de la voluntad en el sentido de que se pueda articular una esfera ética. Las figuras fenomenológicas de la perversión de la subjetividad no hacen más que evidenciar este proceso, ya que actúan de manera decisiva para "resaltar en su fin un lado *positivo*", pero un lado positivo que sólo lo es para ella, dado que el contenido de este fin a ser realizado efectivamente es esencialmente negativo (*FD* § 140). El grado más alto de esta subjetividad perversa, señala Hegel incluso antes de detallar sus diversas figuras, es el que surge a través de la filosofía reciente y es bajo la forma de la ironía.

En efecto, ¿en qué consiste esta forma suprema de la subjetividad como ironía? Creemos que el rasgo más fundamental es, según la lectura hegeliana, la ausencia de toda preocupación ética. Esto es porque si tiene su nombre prestado de Platón, este uso está completamente vaciado de la "Idea de la verdad y la justicia" presente en el

[13] En un artículo sobre la crítica hegeliana a la conciencia moral moderna en la *Filosofía del Derecho*, Marcos Lutz Müller señala la resonancia adorniana de la dialéctica negativa allí desarrollada. No estamos ante el procedimiento dialéctico especulativo hegeliano que resuelve la contradicción en una identidad superior que integra los opuestos. Se trata más bien de una dialéctica antiidentitaria y antipositiva, que no es por tanto "ni "presentación" ni supresión de la contradicción", y su lógica interna es más bien una "lógica de la desintegración" (*Logik des Zerfalls*). La larga anotación al § 140 despliega las principales figuras de la subjetividad moral (moderna) pervertida y apunta gradualmente a la "autodestrucción de esa subjetividad absolutizada", cuya cúspide, según Hegel, se configura en la ironía de Schlegel. (Müller, 1996: 83-116)

empleo socrático de la misma. Tal y como Hegel ve la apropiación romántica de la ironía antigua, ésta no sería más que un juego peligroso, un juego que no tiene más pretensiones que las de ser más astuto que cualquier contenido,[14] que puede pasar indefinidamente de uno a otro dependiendo del punto de vista que se adopte para refutar esto o aquello.[15] En este contexto, lo que más importa es el sujeto que decide, "quien *quiere* y *decide* y puede *igualmente* querer y decidir otra cosa" (*FD* § 140 A f).

Desde la altura de esta autarquía absoluta, el contenido, como apuntábamos antes, aquello que hay que conocer para saber si es bueno o malo, es lo que menos importa: "Lo excelente no es la cosa, sino *yo;* y yo soy el señor de la ley y de la cosa, señor que *sólo juega* con ella como con su capricho y, en esa conciencia irónica, en la que dejo sucumbir (*untergehen*) lo más alto, sólo disfruto *de mí mismo*" (*FD* § 140 A f).

Estamos aquí en las antípodas del método filosófico, a saber, la dialéctica que aprehende el contenido al profundizarse en él, lo que no permitiría una perspectiva subjetiva, ya que la tarea de la ciencia es "llevar a la conciencia ese trabajo propio de la razón de la cosa" (*FD* § 31 A).[16] Reflexionar sobre algo, sea la verdad, el Derecho, el deber, requiere dejar de lado lo meramente subjetivo; es necesario, en términos hegelianos, "el conocimiento *puro* de sí mismo en el ser-otro absoluto"[17] (*GW* 9: 22).

[14] Como señala Hegel, sin este aspecto del diálogo entre personas, sólo tenemos el movimiento esencial del pensamiento que es la dialéctica. Por lo tanto, la crítica que se hace a la ironía también puede dirigirse a la dialéctica que sólo opone algo puesto a su opuesto.

[15] Para la crítica de Platón a la dialéctica en sentido ordinario, véase: Hegel, 2003b: 71s.

[16] A propósito, un procedimiento que hunde sus raíces en el método socrático de filosofar, sobre todo en su intención de sacar a la luz lo que hay de universal en el *objeto* investigado: "El punto principal que Sócrates trata de recorrer con sus preguntas no es nada menos que tener que deducir cualquier universal de lo particular de nuestra representación, de la experiencia, de lo que ingenuamente está en la conciencia. Para traer a la conciencia lo bueno y lo justo en esta forma universal, Sócrates parte de casos concretos, de algo que tiene el consentimiento de su interlocutor. A partir de ello él no progresaba mediante conceptos interconectados por necesidad pura, fuera una deducción, una demostración o en general una consecuencia por vía conceptual. Pero ese concreto, que de manera no pensada está en la conciencia, la universalidad inmersa en la materia, Sócrates lo analizaba de tal manera que destacaba lo universal como universal. Él separaba lo concreto (contingente), mostraba el pensamiento universal contenido en él y traía a la conciencia una proposición universal, una determinación universal" (Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* vol. 1, Werke 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 463).

[17] En este sentido, es acertado el comentario de Erick Calheiros de Lima en relación con la noción hegeliana de Espíritu y de ese entrelazamiento de forma y contenido: "En efecto, en cuanto a su realización efectiva, el Espíritu es, para Hegel, la vida humana como intrínsecamente galvanizada por la tensión entre la facticidad

Es precisamente esta inmersión en la objetividad lo que, según Hegel, está ausente de la ironía romántica. Pero cabe preguntarse: ¿hasta qué punto es válida esta crítica? Una pregunta que va unida a otra: ¿entendía Hegel la ironía romántica? ¿Su lectura hace justicia a lo que Schlegel pretende? ¿Estaría y querría Schlegel estar tan lejos de la intención ética presente en la ironía socrática?

Según el esclarecedor análisis de Márcio Suzuki en su libro sobre Schlegel (Suzuki, 1998), para el filósofo romántico la ironía no puede confundirse con la mera burla retórica,[18] sino que debe entenderse como "ironía científica del pensamiento investigador y del conocimiento supremo", una capacidad para elevarse por encima de sus "contradicciones secretas" y alcanzar la plena conciencia de sí mismo y de sus fuerzas (Schlegel, 1998: 352 en Suzuki, 1998: 163). Es cierto que, según Suzuki, hay pasajes en los que la ironía se describe de tal manera que la lectura hegeliana de la misma que la considera como ápice de una subjetividad formal absolutizada parece plausible, cuando, por ejemplo, la ironía se identifica con el entusiasmo, o el genio se identifica con el virtuosismo (Schlegel, 1998: 217 en Suzuki, 1998: 164). Pero Hegel, quizás por desconocimiento de los textos, no presta atención al hecho de que hay otra cara de la ironía que es su apertura a la universalidad. "Tener un genio, ser un *daimon*" no es algo concedido a unos pocos, sino que es "el estado natural del hombre" (Schlegel, 1998: 315 en Suzuki, 1998: 164). El contacto con otros individuos propicia el descubrimiento del demonio interior y éste, al desarrollarse, posibilita la universalidad. Así, se produce un perfeccionamiento mutuo, una universalidad inagotable,[19] siempre en progreso, conteniendo lo que es original y propio del de-

---

y la validez, entre lo particular y lo universal, entre los procesos de justificación intensificados de modo moderno y las prácticas compartidas, dotadas, desde un punto de vista ineludible para nosotros, de autoridad normativa". (Lima, 2020: 173).

[18] Contra la reducción de la ironía a un mero procedimiento retórico, sino más bien, por el contrario, que ella está dotada de un alcance más amplio relacionado con la esfera pública de los ciudadanos que viven en la polis, de la "urbanidad como virtud", dirá Schlegel: "La filosofía es la verdadera patria de la ironía, que se podría definir como belleza lógica: pues, dondequiera que se filosofe, en conversaciones habladas o escritas, y no sólo de todo sistemáticamente, hay que obtener y exigir ironía; e incluso los estoicos consideraban la urbanidad como una virtud. Hay también, sin duda, una ironía retórica que, utilizada con moderación, produce un efecto notable, especialmente en la polémica; pero es a la sublime urbanidad de la musa socrática lo que la pompa del discurso artificial más centelleante es a una tragedia antigua de estilo elevado. En este sentido, sólo la poesía puede elevarse también a la altura de la filosofía, y no se basa en pasajes irónicos, como la retórica" (Schlegel, 1997)

[19] A propósito de la ironía socrática en la visión de Schlegel y como *motor* de una universalidad siempre en expansión, el siguiente fragmento de uno de los Fragmentos críticos del *Lyceum*: "Nace de la unificación del

sarrollo de los talentos de cada uno. Lo que emerge implícitamente a través de esta descripción es la presencia de un par que será constitutivo de la moral presente en la ironía: la autonomía y el amor (Schlegel, 1963: 203). El desarrollo individual no puede tener lugar sin este contacto con el otro, lo que Schlegel llama "sinfilosofía", este pensar en conjunto (Suzuki, 1998: 164s). Podemos añadir por nuestra cuenta que en el origen de estos desarrollos éticos en la discusión de la ironía, de la comprensión y el desarrollo mutuos, está también la noción de crítica[20] hermenéutica de Schlegel:[21] que en la relación entre autor y lector, en la búsqueda de una mejor comprensión del Espíritu de una obra, se establece una relación de amistad en la que ambos buscan esa comprensión más refinada.[22] En este sentido, vale la formulación de Novalis sobre el sentido del filosofar-en-conjunto: "una expedición en común en dirección de un mundo amado" (Novalis, 2001).

Pero, de vuelta a la discusión sobre la dimensión ética de la ironía, esta no puede, por tanto, comprenderse si se olvida este vínculo intersubjetivo por el que la autonomía individual se hace de modo concomitante con la universalidad adquirida de esta actividad dialógica conjunta. Es con esta idea que Márcio Suzuki rebatirá la crítica de Hegel a la ausencia de moralidad en la ironía, (Suzuki, 1998:165). que es "la *futilidad* de toda cosa, de todo lo ético y en sí lleno de contenido, y la inanidad de todo lo objetivo y en sí y para sí válido" (Hegel, 1984: 74 en Suzuki, 1998: 165). Frente a esta visión de una subjetividad caprichosa e impermeable al otro, Schlegel insiste precisamente en la *idea* de mediación, que exige del individuo una autolimitación en la medida en que él se abre a otro y, en consecuencia, al todo. Como se dice en otro fragmento: "en la ironía se unifican la autolimitación y el interés por toda la vida" (Schlegel, 1963).

---

sentido artístico de la vida y del Espíritu científico, del encuentro de la perfecta y acabada filosofía de la naturaleza y de la perfecta y acabada filosofía del arte. Contiene y excita el sentimiento del conflicto insoluble entre lo incondicionado y lo condicionado, de la imposibilidad y necesidad de una comunicación total" (Schlegel, 1997: 36s).

[20] Según Schlegel, la crítica es "comparación del Espíritu y de la letra de una obra que se considera como infinita, como absoluta e individual. Criticar significa entender a un autor mejor de lo que él mismo se entendió". (Schlegel, 1981: 168).

[21] Esto, a su vez, se apuntala en la discusión kantiana del genio y se desarrolla en los §§46 a 49 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*.

[22] Es lo que se desprende de la descripción que hace Schlegel de lo que es el escritor sintético: "El escritor sintético construye y crea para sí mismo un lector tal y como debe ser; no lo concibe inmóvil y muerto, sino vivo y reaccionando. (...) No quiere producir ningún efecto determinado en él, sino que entra con él en la sagrada relación de la más íntima simfilosofía o simpoesía" (Schlegel, 1997).

También para subrayar esta intención ética presente en Schlegel, Jure Zovko observa que, si Hegel sabe lo que es bueno y también cómo se puede realizar concretamente, los románticos de Jena no estaban tan seguros de esta posibilidad y, sobre la base del "saber del no saber" socrático, cuestionaron las formas de vida de la época, las costumbres controvertidas y las tradiciones institucionalizadas. Ellos pretendían proporcionar puntos de referencia para la época moderna, de modo que los individuos pudieran juzgar imparcial y críticamente la situación existente y mostrar la discrepancia entre el principio de libertad reconocido por el Espíritu de la época y su realización en el marco del estado (Zovko, 2010: 98s).

Lo que podemos extraer de estas lecturas sobre Schlegel, es que la visión hegeliana acentúa, y de forma sesgada, solo uno de los aspectos presentes en la ironía tal y como la entiende Schlegel, a saber, lo que podemos llamar el desarrollo del individuo, de su originalidad, pero que, sin embargo, no se articula sin su otra cara, que es la del contacto con los otros, y su filosofar conjunto. El elogio que Hegel dedica a Platón, es decir, no "tomar lo dialéctico por sí mismo o incluso la ironía por la realidad última y por la Idea misma", también podría dirigirse a la ironía (*FD* § 140 A). Si tenemos en Schlegel una "subjetividad hiperbólica", tal como lo quiere Hegel, la propia constitución de la misma es el resultado —como dirá Suzuki, pensando, a propósito de Sócrates, en el descenso de la filosofía desde las nubes a la plaza pública— de un esfuerzo conjunto, de un interés común por la verdad, de un *proceso* que no la convierte en una instancia completamente desvinculada de la vida de la polis (Suzuki, 1998: 168s); al contrario, esta subjetividad, podemos añadir, tiene que desarrollarse, perfeccionarse, para que armonice con la vida colectiva.[23] Y aquí, *mutatis mutandis*, ¿no estaría Schlegel cerca de Hegel? Es cierto que se podría conceder que habría una cierta dosis de libertad, en el sentido de la descripción hegeliana de la voluntad como arbitrio, en el ejercicio de la ironía de Schlegel. Sin embargo, como han señalado los estudiosos, además del propio testimonio de los escritos de Schlegel, hay en el filósofo romántico una preocupación por la objetividad, por el contexto en el que se inserta, que lo aleja del mero ejercicio arbitrario de producir puntos de vista discordantes y, en este

[23] Como señala Paulo Eduardo Arantes a propósito de un tema común entre los filósofos y literatos alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX: "Al fin y al cabo, describir y lamentar el carácter fragmentario del mundo moderno a la luz de la cohesión de la Antigüedad era entonces el tema de todos, desde Schiller hasta Hegel" (Arantes, 1996: 112).

sentido, la reanudación de la ironía socrática contribuye a la realización de una intención ética en la vida pública.

Bibliografia

Arantes, P.E. (1996). *Ressentimento da dialética-Dialética e Experiência intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. Paz e Terra. Sao Paulo.

Hegel, G.W.F. (2011). *Ciência da Lógica-Excertos*. Barcarolla. São Paulo.

___ (1992). *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Obras completas, vol. 20. Felix Meiner. Hamburgo.

___ (2002). *Fenomenologia do Espírito*. Vozes/Universidade São Francisco. Petrópolis/Bragança Paulista.

___ (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Obras Completas, vol. 14. Felix Meiner. Hamburgo.

___ (2013). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

___ (2022). *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*, traducción, presentación y notas de Marcos Lutz Müller. Editora 34. São Paulo.

___ (1980). *Phänomenologie des Geistes*, Obras Completas, vol. 9. Felix Meiner. Hamburgo.

___ (2003a). *Principes de la philosophie du droit*. Texto traducido y comentado por Jean François Kervégan. PUF. París.

___ (2018). *Propedêutica Filosófica*. Edições 70. Lisboa.

___ (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

___ (2003b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

___ (1981). *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Obras completas, vol. 12. Felix Meiner. Hamburgo.

Lima, E. C. (2020). "Dimensões da liberdade concreta: sobre o vínculo entre a teoria social e a *Filosofia do Direito* de Hegel" en *Revista Estudos Hegelianos* 29, pp. 164-182.

Müller, M.L. (1996). "A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna", *Discurso* 27, pp. 83-116.

Schlegel, F (1997). *O dialeto dos fragmentos*. Iluminuras. Sao Paulo.

____ (1963). *Philosophische Lehrjahre (1796–1806) nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796–1828*, Kritische Ausgabe, vol. XVIII. Ferdinand Schöningh/Thomas Verlag. Múnich/Paderborn/Viena.

____ (1981). *Fragmente zur Poesie und Literatur*, Kritische Ausgabe, vol. XVI. Ferdinand Schöningh. Paderborn.

Suzuki, M. (1998). *O gênio romântico-Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel* Iluminuras. São Paulo.

Zovko, J. (2010). *Friedrich Schlegel als Philosoph*. Ferdinand Schöningh. Paderborn.

Sección 3

Esferas de la eticidad I: familia y sociedad civil

La relación entre el arte y el Derecho en la filosofía de Hegel*

Marco Aurélio Werle
Universidad de São Paulo

La investigación y el estudio de la filosofía de Hegel suelen seguir unos caminos metodológicos previsibles, dado que se trata de un sistema de pensamiento cerrado en sí mismo. Lo más común es concentrarse en una parte determinada del sistema, que luego se examina o explora exhaustivamente a medida que reaparece en las diferentes etapas del desarrollo de su pensamiento. Esta es una vía practicada por los intérpretes de filosofía política, filosofía de la historia, estética, Derecho, religión, etc. Otra vía es abordar estas disciplinas a partir de su problemática específica y en el marco de los predecesores de Hegel, con los que dialogó, para detectar ciertas influencias, rupturas y continuidades, o, a la inversa, examinar su herencia y posible actualización, en el sentido de una posible aplicación de las tesis hegelianas a la época contemporánea o a nuestro presente. Se trata, sin duda, de opciones metodológicas válidas y necesarias para abarcar la amplitud y complejidad de este pensamiento.

Sin embargo, un tipo de procedimiento que considero igualmente necesario y que veo poco practicado por los intérpretes de Hegel consiste en investigarlo en el marco de un *diálogo interno o recíproco de las partes de su sistema de pensamiento enciclopédico*. Esto es precisamente lo que trataré de hacer a continuación, es decir, comprobar cómo dialogan entre sí dos partes del sistema: la estética y la *Filosofía del Derecho*.[1] Este diálogo privilegiará más la dirección que va de la estética al De-

[1] Hice un estudio análogo en esta dirección de poner la parte estética en relación con otra esfera del cono-

recho, es decir, de lo absoluto a lo objetivo, y esto no sólo por la mayor familiaridad que tengo con la parte estética de la obra de Hegel, sino por el hecho de que Hegel problematiza mucho más el encuentro de estas dos esferas de acción dentro de la obra estética que en la *Filosofía del Derecho*. En otras palabras: el Derecho y el arte se encuentran mucho más en los *cursos de estética* que en las líneas fundamentales *de la Filosofía del Derecho*. Una de las razones por las que esto es así se debe a que la estética de Hegel es sobre todo una *estética del contenido* y no de la forma, aunque forma y contenido no están separados. Esto no significa un privilegio del contenido como algo simplemente dado, como un objeto externo, sino una constante problematización de la forma por medio del contenido y viceversa, lo que, en rigor, implica en sí mismo un tránsito constante entre la esfera del Derecho y la del arte.

Me parece importante examinar la relación entre el Espíritu objetivo y la primera instancia del Espíritu absoluto para que sea posible abarcar la realidad del ser humano en su conjunto, ya que en el plano de la eficacia y la idealidad es siempre el mismo ser humano, el mismo Espíritu, con sus anhelos y aspiraciones, el que actúa en función de ciertas variables que se repiten en las distintas esferas de la realidad. Nunca es el ser humano meramente jurídico o incluso meramente estético o poético el que se presenta al mundo, ya que estas esferas no están separadas, en términos prácticos y teóricos, sino que se interconectan y comunican entre sí.

Respecto a este *diálogo interno* en el sistema de pensamiento hegeliano, conviene recordar que se sitúa en el centro de la tarea que Hegel atribuye a la filosofía, tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. En estas dos obras se trata siempre de una doble perspectiva: la del discurso filosófico, situado en el campo del conocimiento absoluto, con la de la conciencia que actúa, situada en el dominio de la representación. En los textos introductorios a estas dos obras se trata de indicar cómo se establece una relación "dialógica", respectivamente, entre el filósofo (o para nosotros, el "puro ver") y la conciencia (el en-sí y el para-sí que son el uno para el otro), y entre el reflexionar [*Nachdenken*] (la pura observación o el puro pensar) y el ámbito de la representación y la conciencia común o natural. En la *Fenomenología del Espíritu* leemos que en el movimiento de la conciencia "se produce un momento de *ser-en-sí* o *ser-para-nosotros*, que no

cimiento, la lógica, en: "Lógica y estética en Hegel", en: Rapsodia, n. 9 (2015). Disponible en: https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/113674/111602.

se presenta a la conciencia, porque ella misma es comprendida en la experiencia... *para* ella lo que surge es sólo como objeto; *para nosotros* es igualmente como movimiento y ver-a-ser" (Hegel, 1992, I: 72). Y al principio del § 6 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel dice algo análogo:

> Es igualmente importante que la filosofía sea bien consciente de que su contenido no es otro que el contenido originalmente producido —y produciéndose a sí mismo— en la esfera del Espíritu vivo, y constituido en *mundo*, exterior e interior de la conciencia; y comprender que el contenido de la filosofía es *la actualidad*. Llamamos *experiencia* a la conciencia más cercana a este contenido (Hegel, 1995: 44).

En estas dos situaciones del filosofar siempre hay una *relación interna recíproca* de una "parte" o posición del conocimiento en relación con otra. Así es como funciona el pensamiento hegeliano en todos los ámbitos del conocimiento real: es siempre la perspectiva filosófica la que reconstituye, desde un punto de vista lógico y conceptual, una determinada esfera del conocimiento que le está "subordinada". Evidentemente, no se trata de una imposición externa, como se ha insinuado a menudo, sino de un acompañamiento, en el plano conceptual, de lo que ocurre en el plano de la representación, observándose un dominio desde el otro, en un movimiento de ires y venires.

En la filosofía del arte, por ejemplo, el arte y la filosofía están en constante comunicación. De hecho, así comienzan los *Cursos de estética*, frente a las posibles objeciones que pueden hacérsele a la filosofía del arte. Se trata de objeciones que van en contra de que "el arte bello sea *digno de un* tratamiento científico" (Hegel, 1999: 29), que consideran que el pensamiento se ve obligado a destruir la belleza artística y que "conceptualizar desfigura y mata lo fáctico en general, la vida de la naturaleza y del Espíritu" (Hegel, 1999: 36). Las respuestas a estas objeciones pasan por la consideración del arte como libre y poseedor de un lugar elevado para las personas en la medida en que expresa lo divino, y de la filosofía como necesitada de pasar por lo otro de sí misma, pues "en los productos del arte el Espíritu sólo tiene que ver con lo propio" (Hegel, 1999: 37), de modo que "la fuerza del Espíritu pensante reside en que *no sólo se* aprehende a *sí mismo en* su forma peculiar como pensamiento, sino que se reconoce igualmente en su *alienación* en el sentimiento y la sensibilidad" (Hegel, 1999: 37). Solo después de superar estas objeciones es posible presentar la estética como una filosofía del arte bello.

Del mismo modo, la *Filosofía del Derecho* no se trata de un discurso homogéneo sólo sobre lo que es justo, sobre la realización de la voluntad a través de sí misma, aunque éste sea el contenido. Es importante que el contenido vaya acompañado de la observación filosófica, según la forma lógica, como señala Hegel en el prefacio, en vista de que "el conjunto, como la formación de sus vínculos, descansa en el Espíritu lógico. Es bajo este aspecto que también, principalmente, me gustaría que se tomara y juzgara este tratado. Porque se trata de la *ciencia*, y en la ciencia el contenido está esencialmente ligado a la *forma*" (Hegel, 2010: 32). La *Filosofía del Derecho* se mueve, por tanto, según la unidad de forma y contenido, por lo que "la *forma* en su sentido más concreto es la razón como saber conceptualizador y el *contenido* es la razón como esencia sustancial de la eficacia tanto ética como natural; la identidad consciente de ambas es la Idea filosófica" (Hegel, 2010: 43).

Puede decirse que la relación entre la esfera del arte y la del Derecho en la filosofía de Hegel ha de ser investigada en primer lugar a partir de la *noción de acción*, que es central tanto para la efectivización de la voluntad en el ámbito del Derecho como para el establecimiento de la determinabilidad del ideal de belleza, abordado en la primera parte de los *Cursos de estética*.[2] Ciertamente también se podría considerar la relación entre el Derecho y el arte desde la base primera y fenomenológica de la actividad humana, en el ámbito del trabajo, de la producción humana en confrontación con la naturaleza, de la noción de valor, implicando dimensiones sociopolíticas y económicas, dado que la obra de arte resulta de algo que es hecho por el ser humano en analogía con otras determinaciones del hacer humano y de las relaciones espirituales. Esta es la propuesta de un esclarecedor artículo de Niklas Hebing que, a partir de una serie de textos de cátedra sobre la *Filosofía del Derecho* publicados en tiempos relativamente recientes, afirma:

> El trasfondo objetivo del arte, el hecho de que la producción y recepción de obras de arte en la modernidad burguesa está siempre implicada con el proceso socioeconómico total, no sólo ilumina la filosofía del arte, sino que se enfrenta a una serie de párrafos de las *Líneas Fundamentales de Filosofía del Derecho* de 1821, así como las conferencias sobre *Filosofía del Derecho* celebradas en la universidad de Berlín en la misma época, que se ocupan de este ámbito objetivo de la filosofía del arte, en un sentido más

[2] He tratado este tema, en una primera aproximación, en (Werle, 2018). El texto que sigue es una continuación y profundización de ese enfoque.

> restringido, desde la perspectiva del Derecho contractual y de la propiedad, es decir, desde la filosofía social y política (Hebing, 2014: 204).

Esta perspectiva, que se refiere a *aspectos de la infraestructura*[3] del arte y toca elementos de procedencia del propio concepto de obra de arte, es investigada por Hegel en el plano histórico, tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Filosofía de la historia*. En la *Fenomenología del Espíritu* con motivo del tema de la religión del arte, situado desde la actividad del artesano y pensado como una obra de arte abstracta, viva y espiritual, el artesano, con su trabajo instintivo, como las abejas que fabrican sus panales, busca acercarse a la conciencia de sí mismo que trabaja. "El artesano unifica así los dos momentos de la combinación de la figura natural y la figura autoconsciente" (Hegel 1992, II: 21), haciendo que el Espíritu se encuentre con el Espíritu, que se muestra, más adelante, como arte absoluto como eticidad libre. En la *Filosofía de la historia*, a su vez, se repite el mismo proceso en la reflexión sobre el mundo griego como obra de arte subjetiva, objetiva y política. Si con el Espíritu egipcio, lo natural no estaba aún sometido a lo espiritual y seguía en lucha con él, de modo que lo natural era un lado determinante de la configuración, por el contrario "el Espíritu griego es el artista plástico que configura la piedra en una obra de arte" (Hegel, 1970, 12: 294). El Espíritu griego no es en primer lugar un inventor de formas absolutamente original, sino que, en vista de que opera desde la base natural previa, es sobre todo un *escultor transfigurador* [*umbildende Bildner*], que proyecta a la existencia la bella individualidad, el punto central del carácter griego, del que surgen los rayos particulares, como obra de arte subjetiva, objetiva y política. La individualidad revela un impulso infinito para que los individuos se muestren y disfruten: en su corporeidad (subjetivo), como los dioses (objetivo) y como el estado (político).

Sin embargo, estas perspectivas, la fenomenológica y la histórico-mundial, aunque instigadoras, en mi opinión, amplían enormemente el rango de aproximación

[3] Utilizo el término "infraestructura" como contrapunto al de "superestructura" basándome en Jacques D'Hondt, que lo utilizó en un viejo libro de introducción a Hegel (1965) para caracterizar el tercer nivel que constituye la *Fenomenología del Espíritu* . El primer y el segundo nivel serían: 1. De la indistinción a la razón y 2. La experiencia de la vida social (D'Hondt, 1999, 35-37). Las superestructuras "cumplen, ante todo, una función de expresión, y realizan, en diversas modalidades, una conciencia de lo que es. Se trata de la religión, el arte, entendido en sentido religioso, y la filosofía" (D'Hondt, 1999, 37).

e investigación y acaban por no alcanzar, en cierto aspecto, el momento propiamente estético y específico de configuración ideal de la belleza y el arte. Al centrarse, por el contrario, en la noción de acción, se trata de atenerse a un vínculo evidente, más estrecho y orgánico de los dos campos, el del Derecho y el del arte, siendo precisamente éste el que la acción salvaguarda, une y confiere de manera significativa. Si, por tanto, en el Derecho la acción se entiende por su mecanismo y modo de funcionamiento más propio de la dimensión de la conciencia moral, en los *Cursos de estética* la acción se relaciona tanto con una situación mundial más amplia, marcada por el curso de la historia del mundo [*Weltgeschichte*] y las formas del arte, como por aspectos de orden circunstancial y motivacional, determinados también por preceptos teóricos del género poético del drama. La acción es la "determinación diferente y procesal en sí misma del ideal" (Hegel, 1999: 187). En el § 113 de las *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, la acción se caracteriza por una triple relación: subjetiva, objetiva e intersubjetiva: 1) la acción necesita ser conocida por mí en tanto que es practicada por mí, que soy yo quien la ha efectuado y exteriorizado; 2) al mismo tiempo, la acción no es sólo subjetiva, sino que se refiere a algo que tiene una necesidad en sí mismo, que está de acuerdo con un concepto, una objetividad propia y, 3) mi voluntad está siempre referida a otra voluntad, que es igualmente actuante o agente.

Esta determinación de la acción es marcadamente *moderna*, pues acentúa el plano de la autoconciencia, en sus modalidades subjetiva, objetiva e intersubjetiva, y constituye un aspecto reivindicado por el individuo en la época moderna, cuando se trata de su responsabilidad por un acto, aunque Hegel distingue la acción moral de la acción jurídica. Según la concepción moderna, todo ser humano solo puede tener culpa por algo que haya hecho con conciencia, y no tiene culpa cuando ha hecho algo sin saberlo. Ahora, en la estética, Hegel profundiza en esta cuestión, teniendo en cuenta también el mundo antiguo y el plano de la idealidad del arte, que requieren una concepción más totalizadora y amplia de la acción, aunque esto ya se indica en la propia *Filosofía del Derecho*, en el § 124, donde leemos que

> el Derecho a la *libertad subjetiva* constituye el punto de inflexión y el punto central de diferencia entre *la antigüedad* y los tiempos *modernos*. En su infinitud, este Derecho fue enunciado en el cristianismo y se convirtió en el principio universal efectivo de una nueva forma de mundo. Parte de estas configuraciones más precisas son el amor, el elemento romántico, el fin de la beatitud eterna del individuo, etc. - Luego la moral

> y la conciencia moral, luego las otras formas que, por un lado, pasarán a primer plano en lo que sigue como principios de la sociedad civil-burguesa y como momentos de la constitución política, pero que, por otro lado, entran generalmente en la historia, en particular en la historia del arte, de la ciencia y de la filosofía (Hegel, 2010: 139).

Los griegos no pensaban en la acción en los términos estrechos y restringidos que tiene en la época moderna, en la que se separa la subjetividad de la objetividad:

> El personaje heroico no hace tal distinción, sino que da cuenta del conjunto de su acción con toda su individualidad. Edipo, por ejemplo, se topa con un hombre que se dirige al oráculo y lo asesina en una pelea. En el momento de esta riña el acto no se consideraría un delito; el hombre se había mostrado violento con él. Pero este hombre era su padre. Edipo se casa con una reina; la esposa es su madre; sin saberlo se encamina a un matrimonio incestuoso. No obstante, reconoce como propia la totalidad de este delito y se castiga como asesino del padre e incestuoso, aunque no haya residido en su conocimiento y voluntad de asesinar al *padre* y desposar a la *madre* (Hegel, 1999: 197).

El mundo griego no separa la instancia jurídica de la religiosa, la política y la artística, sino que integra todas las esferas, mientras que "nuestra visión es en esta relación *más moral*, por cuanto en la moral [*im Moralischen*] el aspecto subjetivo del conocimiento constituye un momento principal de las circunstancias y de la convicción del bien, así como de la intención interior junto a la acción" (Hegel, 1999: 197). La visión moderna está determinada por la *cultura de la reflexión*, una cultura que no es sólo teórica en sentido abstracto, sino que está determinada por la forma en que está organizado el mundo moderno y que confina al ser humano a un determinado sector de la existencia, ya que el Estado está regulado por preceptos y leyes.

> La cultura [*Bildung*] de la reflexión, propia de nuestra vida contemporánea, hace que queramos estar al mismo tiempo en la tenencia de puntos de vista universales y en la regulación de lo particular de acuerdo con ellos, ya sea con respecto a la voluntad o con respecto al juicio, de modo que para nosotros las formas, las leyes, los deberes, los derechos y las máximas, como universales, deben contar como razones de determinación y ser la regla principal (Hegel, 1999: 35).

Como puede verse, en los *Cursos de estética* esta estructuración de la acción del Espíritu objetivo amplía su rango de determinación, ya que la acción se problematiza *como ideal* en el plano del arte y de la poesía, tanto según su plenitud (tragedia)

como según su carencia (comedia).[4] Sólo así la acción adquiere densidad en el plano del arte y de la poesía, siendo la visión moral ampliamente contraria a la idea misma de lo bello, lo que conduce inevitablemente a una crisis de la configuración poética plena. Sin embargo, la acción más amplia dotada de significado es la acción ideal. Esta idealidad de la acción sólo se revela cuando se considera que en la estética opera fundamentalmente la *categoría del Espíritu absoluto*, más allá del horizonte de la conciencia y de la contraposición de lo subjetivo y lo objetivo. El mundo del Derecho, en cambio, se enfrenta a una oposición interna inevitable e insoluble, que nunca encontrará una totalidad en el plano de la eficacia [*Wirklichkeit*] y el sistema de necesidades y deseos mundanos. Si bien el Espíritu determina la eticidad en la *Filosofía del Derecho*, la dimensión ideal de su acción, como movimiento negativo, también "perturbará la organización tranquila del mundo ético y su movimiento tranquilo" (Hegel 1992, II: 21).

Es importante prestar atención a la posición de la figura del arte en relación con el conjunto del mundo del Derecho, porque el arte es una figura del Espíritu que actúa en la historia del mundo entendida como *tribunal* y en la que se incorpora todo el contenido del mundo del Derecho en su variedad y amplitud. Las *Líneas Fundamentales de Filosofía del Derecho* culminan con el concepto de historia mundial, es decir, en términos sistemáticos, con la filosofía de la historia, que examina el curso de los Estados y los pueblos en el ámbito de la historia mundial, más allá de tal o cual estado particular, en el que la Idea del Derecho para el individuo o una colectividad particularizada es principalmente válida. En el horizonte del concepto de historia del mundo, Hegel hace mención al arte, que permite la relación entre el Espíritu objetivo y el absoluto o, dicho de otro modo, entre la *Filosofía del Derecho* y la estética. Cuando Hegel comienza su breve tratamiento de la historia del mundo en la *Filosofía del Derecho* como una especie de culminación o extensión del Derecho, nos ofrece en el § 341 un atisbo de la posición que ocupa el arte en relación con el mundo del Derecho:

[4] Examiné las vicisitudes del concepto de poesía dramática y de acción en mi tesis doctoral, publicada como libro (Werle, 2005). Los principales desdoblamientos de la poesía dramática implican la distinción entre la tragedia griega y el drama moderno, la caracterización del papel del teatro como cierta manifestación "pública" de la acción y, finalmente, el límite de la acción en la comedia, como disolución de la acción en la risa y en lo cómico.

> El *elemento de la* existencia del *Espíritu universal*, que en el arte es la intuición y la imagen, en la religión el sentimiento y la representación, en la filosofía el pensamiento puro y libre, es en la *historia del mundo* la eficacia espiritual en toda su amplitud de interioridad y exterioridad. Es un tribunal, porque en su *universalidad* en sí y para sí existente lo *particular*, los penates, la sociedad civil y los Espíritus de los pueblos en su abigarrada efectividad son sólo como algo ideal [*Ideelles*] y el movimiento del Espíritu consiste en este elemento de exponer esto (Hegel, 1970, 7: 503).

Se puede decir que el acto de actuar pasa a la vez de la instancia de la particularidad a la instancia de la idealidad y viceversa, de modo que no es ni una actividad simplemente real, capaz de resolverse enteramente en el terreno jurídico de la moral solamente, ni algo meramente "ideal", como objeto de interés estético solamente, sino que implica un conjunto de factores que determinan el movimiento histórico-mundial del Espíritu. En la acción no sólo interviene una vertiente subjetiva, sino también y sobre todo una *vertiente sustancial*, por lo que se plantea la cuestión de *cuál es el vehículo sustancial o la forma de expresión* que puede dar cuenta de estas dos dimensiones al mismo tiempo. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel examina la categoría de la individualidad mediante ejemplos literarios, insinuando que el contenido de la individualidad, para lograr una expresión, pasa por el campo de una cierta imaginación y fantasía como proceso de idealización y totalización, en el plano de la llamada "bella individualidad", tema del comienzo de la primera parte de los *Cursos de estética*[5]. En el punto B del capítulo sobre la razón, se toma al *Fausto* de Goethe como la figura que representa "el placer y la necesidad", mientras que la obra de teatro *Los bandidos* de Schiller es la referencia de "la ley del corazón y el delirio de la presunción" y el *Quijote* de Cervantes como la encarnación de "la virtud y el curso del mundo".

> En la primera figura de la razón actuante, la autoconciencia era para sí misma pura individualidad, y antes era universalidad vacía. En la segunda figura los dos lados de la oposición tenían cada uno en sí los dos momentos, la ley y la individualidad; pero el primero, el corazón, era su unidad inmediata, el otro su oposición. Aquí, en la relación entre la virtud y el curso del mundo, sin embargo, los dos vínculos son cada uno la unidad y la oposición de estos momentos, o un movimiento de la ley y la individualidad hacia el otro, pero con oposición (Hegel, 1970, 3: 283).

[5] Abordé este tema en Werle, 2008. Una versión ampliada y modificada se convirtió en un subcapítulo, titulado "Literatura e individualidad". Véase Werle, 2013.

En estas tres figuras, el individuo busca elementos que tienen sus lugares de realización en el arte, la religión y la filosofía. En el arte y la poesía, la acción guarda aspectos que también se encuentran en la acción religiosa, base de la vida ética, y que son realizados por el culto en la esfera de la representación [*Vorstellung*]. La filosofía, en cambio, tercera dimensión del Espíritu absoluto, no contempla la acción efectiva, sino el pensamiento puro.

En vista de la especificidad de las partes de la filosofía que se ocupan de la acción, se hace necesario emplear categorías de análisis y marcos conceptuales distintos y no homogéneos, acordes con el respectivo marco teórico examinado. En la *Filosofía del Derecho* el propósito y la intención [*Absicht und Vorsatz*] de una acción son explorados por Hegel, pues se trata de una voluntad que actúa objetivamente, que tiene implicación con la efectividad y el mundo práctico. En el campo de la estética, hay una mayor preocupación por las dimensiones totalizadoras del estado del mundo y de la situación, en las que emergen, por ejemplo, las categorías de lo heroico y lo prosaico, de la virtud, *areté*, como dice Hegel mencionando la figura de Hércules. Por supuesto, esto implica ir más allá del terreno del Estado y del Derecho en sí, para considerar una especie de ley de *los héroes*. Aunque "en el Estado ya no puede haber héroes" (Hegel, 1970, 7: 180) y el Derecho de los héroes no es un Derecho reconocido, porque es un Derecho todavía particular de ellos, sus acciones poseen una legitimidad, "pues como el más alto Derecho de la Idea contra la naturalidad, esta coerción de los héroes es una coerción justa, pues en la bondad poco se puede hacer contra la potencia de la naturaleza" (Hegel, 1970, 7: 180). Ocurre que los actos heroicos son los que permanecen como *elementos permanentes de la cultura* en un sentido superior, celebrados, por ejemplo, en los poemas épicos, situándose, por tanto, como ideales, más allá de las acciones de la voluntad circunscritas al dominio de la lógica de lo objetivo y, por tanto, transitorias y perecederas, aunque constitutivas fundamentales de la finitud humana.

Del mismo modo, la dimensión subjetiva en la estética se piensa más allá de la categoría de la voluntad, implicando características psicológicas o estéticas, como el carácter y el *pathos*, que son propiamente *el lado bello de* la actitud subjetiva, no necesariamente decisivo para la dimensión práctica del Derecho. La preocupación de la estética no es tanto examinar la dimensión jurídica o práctica volitiva, sino su amplio carácter sensible. Y así se permiten muchas más situaciones que van más allá de la mera condición de obediencia o sumisión a un orden jurídico ya establecido. Es im-

portante para el ideal que el elemento ético y jurídico no sea precisamente algo ajeno al individuo, alienante o imponente, sino que permita la realización de una libertad superior. La ley en estética necesita precisamente ser bella, ideal, lo que implica una totalidad e individualidad.

Hegel trata la acción, en sentido estético, principalmente en el subcapítulo de la primera parte de los *Cursos de estética*, titulado: "La determinación del ideal". La acción es considerada como la principal característica de la determinación (cualidad) del ideal de belleza, como aquello que permite que la Idea de belleza se realice en toda su plenitud como un estrecho movimiento entre lo divino y lo humano. Primero se presenta como estado del mundo (heroico y prosaico), luego como situación, después como *pathos* y, finalmente, como personaje. En otras palabras, lo bello es esencialmente una Idea en movimiento, que comprende la relación entre el concepto y la realidad (el en-sí y el para-sí, la potencia y el acto), y no algo inmóvil, como lo era la Idea platónica de lo bello, que Hegel considera que ha permanecido sólo en el en-sí y que, por tanto, carece de desarrollo concreto. "El concepto filosófico de lo bello... debe contener unificados ambos extremos indicados, ya que unifica la universalidad metafísica con la determinación de la particularidad real" (Hegel, 1999: 39).

Ahora bien, ¿cómo surge lo bello, se realiza, sale de sí mismo, pero permaneciendo en sí mismo, para ser lo que es? Es en este punto donde aparece la noción de acción, como medio principal por el que se produce y realiza la belleza, como individualidad bella, considerando que el arte es en su esencia una actividad del Espíritu, es un hacer [*techné*] y actuar. Se puede decir que Hegel piensa así el ideal de lo bello según los avances de Aristóteles en relación con Platón, porque fue Aristóteles quien destacó por primera vez en la historia de la filosofía la categoría de acción, en su *Poética*, avanzando un paso en relación con las consideraciones centradas en lo bello de Platón en la *República*, el *Banquete* y el *Hipias Mayor*. El planteamiento que hace Hegel en la primera parte de los *Cursos de estética* sobre la determinación del ideal retoma la conexión que ya había establecido Aristóteles, entre mito y acción, que para él son sinónimos, pues "el mito es la imitación de las acciones; y por mito entiendo la composición de los actos" (Aristóteles, 1450 a: 4-5). Para Aristóteles, es a través de la acción que el ser humano alcanza una determinada relación con la vida en general, se relaciona en cierto sentido con lo divino, logra a través de ella la felicidad o la infelicidad. En una tragedia

> el elemento más importante es la trama de los hechos, pues la tragedia no es una imitación de los hombres, sino de las acciones y de la vida, de la felicidad y de la infelicidad; pero la felicidad o la infelicidad radican en la acción, y el propósito mismo de la vida es una acción, no una cualidad. Ahora bien, los hombres poseen tal o cual cualidad según el carácter, pero son felices o infelices por las acciones que realizan. De ahí se deduce que, en la tragedia, los personajes no actúan para imitar a los personajes, sino que asumen los personajes para realizar determinadas acciones; de ahí que las acciones y el mito constituyan la finalidad de la tragedia, y la finalidad es lo que más importa (Aristóteles, 1450 a: 16-22).

El ideal de lo bello es desarrollado por Hegel menos en el plano de una metafísica de lo bello que en el plano de una *realización de la categoría del arte como acción* según lo que ha legado la tradición de la poética, que comenzó con Aristóteles y estuvo vigente hasta mediados del siglo XVIII. Ciertamente, Hegel no defiende esta tradición de la poética pura y simplemente por sí misma; por el contrario, en la introducción a los *Cursos de Estética* los considera meras recetas de cómo debe hacerse el arte. Por ello, en su filosofía explora más bien el modo en que en esta tradición se presentó la categoría de acción a partir de casos literarios concretos, y profundiza en ella desde una filosofía de la historia del arte y de la poesía. Y, al igual que con Aristóteles cuando se trata de la acción, Hegel centrará su enfoque principalmente en el género dramático y menos en la poesía épica o lírica. La épica tiene en el análisis de Hegel la misma posición que tiene en Aristóteles como género original y más amplio en relación con el drama, mientras que la lírica es exclusiva de los tiempos modernos, aunque Píndaro, con sus odas, la escribió en la antigüedad.

Un aspecto importante para considerar en el movimiento de la acción radica en que existe la *necesidad de que* el ser humano, en la dinámica de su vida, supere el plano de la eficacia para pasar al de la idealidad, como indica Hegel al comienzo de la primera parte de los *Cursos de estética*, al tratar el lugar del arte por encima de la eficacia finita y junto a la religión y la filosofía. El paso del Espíritu objetivo al absoluto se examina allí como un proceso negativo de la propia falta de conciencia para una totalidad. No es un proceso tranquilo, sereno y apaciguador. Aunque el Estado ya implica una totalidad, esta totalidad es, sin embargo, solo la totalidad del mundo objetivo, al sentir "el ser humano que los derechos y los deberes no son suficientes en estas esferas y bajo el modo mundano y de nuevo finito de la existencia; que en su objetividad como en su relación con el sujeto todavía carecen de una prueba y sanción más elevada" (Hegel, 1999: 114). La finitud que implican la ley y el Estado

reprime al ser humano, que busca la compensación en otra esfera de la existencia. "Asfixiado por todas partes en la finitud, lo que el ser humano busca, en este contexto, es la región de una verdad más elevada, más sustancial, en la que todas las contraposiciones y contradicciones de la finitud puedan encontrar su solución última y la libertad su completa satisfacción. Esta es la región de la verdad misma, no de la verdad relativa" (Hegel, 1999: 114).

En vista de ello, parece que Hegel considera que hay un impulso para que la acción alcance al ser humano, situado en su autonomía subjetiva y el dominio de la idealidad, para que el propio ser humano pueda salir de la desesperación de la contradicción que acompaña a la conciencia natural y común, la cual se ve eternamente dependiente de la necesidad y del devenir de la esencia. "Por medio de la verdad última se muestra que ni la libertad por sí misma como subjetiva, separada de la necesidad, no es absolutamente nada verdadero así como tampoco se puede atribuir ninguna veracidad a la necesidad por sí misma en forma aislada" (Hegel, 1999: 114).

Sin embargo, así como la función del arte consiste en elevar al individuo del mundo objetivo al absoluto, de la finitud a la infinitud, también hay que destacar la función que tiene el arte de "deconstruir" no sólo el mundo objetivo, sino el propio mundo absoluto cuando empieza a perder validez como dador de sentido a la totalidad de la vida ética. Esto ocurre, en particular, a través de la comedia, a la que Hegel atribuye un alto poder en relación con el paso de un mundo ético ya decadente a un nuevo orden.[6] Hay en la comedia, en este sentido, un alto potencial crítico. En este punto, la diferencia entre la comedia antigua (Aristófanes) y la comedia moderna es central, ya que en la primera se trata de reírse de uno mismo, mientras que aquí se ríe de los demás.

La comedia tiene como base y punto de partida lo que la tragedia puede terminar: la mente en sí misma absolutamente reconciliada, serena, que, aun cuando también destruye su voluntad por sus propios medios y se vuelve en sí misma destruida, porque desde sí misma ha producido lo contrario de su propósito, por ello no pierde su buena disposición (Hegel, 2004: 258-59).

En la comedia el mundo ético se disuelve porque tenía que disolverse a sí mismo, porque ya no era válido para el ser humano y la voluntad tenía que ir en contra

[6] Uno de los mejores estudios sobre el tema de la comedia es la tesis doctoral de Niklas Hebing, *Hegels Ästhetik des Komischen*, que nos muestra la importancia y el carácter no lateral del tema en Hegel. Véase Werle, 2017.

de sí misma; todo el mundo del Derecho tenía que ser revisado, pero sin perder la base de este mundo, es decir, el propio ser humano capaz de hacer un cambio. La risa es, en este sentido, mucho más poderosa que una visión trágica incapaz de ver una salida que no sea la de rendirse frente un destino inamovible.

Para concluir estos breves apuntes cabría preguntarse, ante los dos registros aquí tratados, el del Derecho y el del arte, si hoy en día una teoría completa del Derecho o de una filosofía social y una teoría completa de la estética o del arte en Hegel no tendrían que pasar necesariamente por una *confluencia de estos dos campos*. Es decir ¿hasta qué punto las cuestiones que implican la acción humana en el mundo objetivo no tendrían que ser pensadas como si requirieran una cierta cantidad de idealidad y belleza para promover realmente la libertad humana? A la inversa, ¿hasta qué punto la idealidad del arte no necesitaría una atención constante al complejo objetivo del Derecho? Porque el arte no es algo que se hace únicamente por placer estético, sino que se dirige necesariamente a un público, procede de él y es un diálogo con quienes pretenden entenderlo. "Por mucho que la obra de arte forme también un mundo en sí mismo concordante y acabado, no es, sin embargo, ella misma, como objeto efectivo y singularizado, para *sí misma*, sino *para nosotros*, para un público que la contempla [*anschaut*] y la disfruta" (Hegel, 1999: 266). Se plantea entonces una tarea para la época moderna y la nuestra, que consiste en la búsqueda de la plenitud individual, para que nuestra autonomía como seres humanos pueda ser considerada realmente como tal, es decir, como libre. "Pues el interés y la necesidad de tal totalidad individual efectiva y de tal autonomía viviente no nos abandonará ni podrá hacerlo nunca, por muy ventajoso y racional que sea reconocer la esencialidad y el desarrollo de los estados de la vida política y civil constituida" (Hegel, 1999: 203).

El tema implica tanto una relación históricamente constituida entre la acción humana y la idealización del arte como requiere un componente normativo; también una normatividad que hay que buscar como horizonte hermenéutico de fusión entre el presente y el pasado, implicando la historia del mundo, pero también yendo más allá, premiando el trabajo duro en la eficacia, aparte de lo meramente agradable o útil. Con este mensaje, Hegel cierra sus *Cursos de estética*:

> Pues en el arte no hemos de ocuparnos de un juguete meramente agradable o útil, sino de la liberación del Espíritu del contenido y las formas de la finitud, de la presencia y reconciliación de lo absoluto en lo sensible y lo fenoménico, de un despliegue de la verdad, que no se agota como historia del mundo, sino que se revela en la histo-

ria del mundo, de la que el arte constituye el lado más bello y la mejor recompensa al duro trabajo en lo real y a los arduos esfuerzos del conocimiento (Hegel, 2004: 275).

Bibliografía

Aristóteles (1987). *Poética*, traducción, comentario y notas de Eudoro de Souza en: "Os Pensadores". Abril Cultural. São Paulo.

D'Hondt, Jacques (1999). *Hegel*. Edições 70. Lisboa.

Hebing, Niklas (2015). *Hegels Ästhetik des Komischen*. Felix Meiner. Hamburgo.

___ (2014). "Kunst und Ökonomie bei Hegel. Politisch-ästhetischen Herausforderungen der bürgerlichen Gesellschaft" en *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Band 59, Heft 2, pp. 203-223. Felix Meiner. Hamburgo.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1970). *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

___ (1999). *Cursos de estética*, traducido por Marco Aurélio Werle, vol. 1. São Paulo. Edusp.

____ (2004). *Cursos de estética*, traducido por Marco Aurélio Werle, vol. 4. São Paulo. Edusp.

____ (1992). *Fenomenología del Espíritu*, vol. I, traducido por Paulo Meneses. Vozes. Petrópolis.

___ (1992). *Fenomenología del Espíritu*, vol. II, traducido por Paulo Meneses. Vozes. Petrópolis.

___ (1995). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio (1830). I-La Ciencia de la* Lógica, traducido por Paulo Meneses. Loyola. São Paulo.

____ (2010). *Filosofía del Derecho*, varios traductores. Loyola. São Paulo.

Werle, Marco Aurélio (2005). *La poesía en la estética de Hegel*. Edusp. São Paulo.

____ (2013). "Literatura e individualidad" en *La aparición sensible de la idea*, pp. 145-173. Loyola. São Paulo.

____ (2018). "Ética y estética en la filosofía de la acción de Hegel" en Barbosa y Hobuss, *Agencia, deliberación y motivación*, pp. 130-141. Editora da UFPEL. Pelotas. Disponible em: https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2018/09/Livro-01.pdf.

___ (2015). "Lógica y estética en Hegel" en *Rapsodia*, 9, pp. 27-37. Disponible en: https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/113674/111602.

___ (2008). "Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Bewusstseins durch sich selbst" en Wolfgang Welsch y Klaus Vieweg (org.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, pp. 350-368. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

___ (2017). "Reseña de Hegels Ästhetik des Komischen por Niklas Hebing", en *Discourse 47* (1), pp. 429-448.

El duro trabajo de la cultura. Sociedad civil y *Bildung* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Luis Eduardo Gama
Universidad Nacional de Colombia

La noción de sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) que Hegel introduce en los *Principios de Filosofía del Derecho* constituye una pieza central de su pensamiento social y político. Como se sabe, con este nombre Hegel se refiere al fenómeno típicamente moderno de una sociedad constituida a través de las interacciones de individuos independientes, quienes al actuar persiguiendo sus intereses particulares generan órdenes normativos supraindividuales que son manifestaciones de una razón universal. Históricamente, se trata del tipo de sociedad posilustrada que comienza a gestarse luego de la experiencia de la Revolución francesa y del terror en que esta derivó, y por tanto de la sociedad que se incuba en el presente posrevolucionario de Hegel, si bien de manera aún borrosa e imprecisa. Es quizás este carácter apenas germinal del fenómeno el que hace que en la *Fenomenología del Espíritu* de 1806, Hegel no tematice aún esta sociedad en ciernes, y que su análisis de los mundos espirituales culmine con el proyecto más bien literario de una comunidad romántica, para luego pasar al examen de la experiencia absoluta de la religión. Es pues en la *Filosofía del Derecho (RPhil)* donde Hegel decide abordar filosóficamente las incertidumbres de un fenómeno de su presente, quizás con la seguridad de contar ya con una concepción madura y sistemática de la *Idea universal* como principio general de su filosofía.[1]

[1] Aunque no cabe duda de que lo esencial del planteamiento de la sociedad civil se encuentra ya prefigurado en el pensamiento del joven Hegel, sobre todo a partir del análisis de textos de economía política inglesa que habría comenzado ya en sus años de Berna, y al que Hegel alude en *RPhil* §189. Para un panorama más amplio sobre esta gestación del concepto Cf. Ritter, 2003: 216ss.

En este contexto, no sorprende el interés de Hegel por asegurar el lugar del concepto de sociedad civil al interior del desarrollo lógico de la Idea del Derecho. La *sociedad civil* aparece entonces como el segundo momento del despliegue de la sustancia ética que se manifiesta inmediatamente en la *familia* y culmina en la plenitud racional del *Estado* (*RPhil* § 157); de manera más precisa, ella representa la escisión de los momentos del concepto –la particularidad y la universalidad– que aquí han ganado existencia propia y se afirman separadamente luego de su unidad inmediata en la familia (*RPhil* § 184Z), pero a la vez ella es el lugar donde comienza la superación de esta escisión. Con todo, su ubicación al interior del proceso de despliegue del concepto no elimina la extrañeza y ambigüedad del fenómeno, como lo muestran las interpretaciones divergentes que ha suscitado este pasaje. En efecto, mientras que para algunos, el planteamiento de la sociedad civil es un claro indicio del carácter progresista y liberal de la filosofía política de Hegel, para otros este gesto es solo aparente, como lo muestra el hecho de que dicha sociedad termina incluida en una teoría del estado de rasgos claramente reaccionarios (Horstmann, 1997: 193s).

No es difícil encontrar entre las difíciles formulaciones hegelianas justificaciones para ambos puntos de vista. No obstante, nos parece que hay un registro teórico que puede iluminar de manera más precisa la esencia de la sociedad civil y resolver las tensiones que genera. Se trata de la Idea de *Bildung* (formación o cultura)[2] con la que Hegel asocia desde el comienzo de esta sección al proceso espiritual que aquí se realiza (*RPhil* § 187). La sociedad civil, dicho de manera escueta, representaría ante todo la forma ética donde tendría lugar la formación (configuración o conformación) tanto de la voluntad individual que se desprende de su naturalidad inmediata e ingresa paulatinamente al ámbito universal de la razón, como de esta racionalidad misma, que entonces deja de ser concepto puro y abstracto para ganar

[2] Ante la imposibilidad reconocida por muchos de encontrar un equivalente en castellano a la noción alemana de *Bildung* hemos optado por utilizar el término sin traducir. Se suele emplear la noción de "cultura" como palabra análoga, pero entonces se pierde el carácter subjetivo de la *Bildung* que también señala el proceso de "formación" de un individuo y no solo los logros objetivos de una civilización. Por otra parte, esta formación individual no debe confundirse con la "educación" sin más, y mucho menos cuando este último término señala solo el aprendizaje y el adiestramiento en competencias profesionalizantes. La formación individual que señala la *Bildung* va más allá de este aprendizaje personal pues apunta a una universalización del sujeto particular y por ello designa "un fenómeno *social completo* (...) anclado profundamente en la *conditio humana*" (Sandkaulen 2021: 138). Introduciendo una expresión quizás algo forzada hablaremos, pues, aquí de "la *Bildung*" para referirnos a esa "formación" de lo universal que es tanto objetiva como subjetiva.

objetividad visible y realidad efectiva en las instituciones y arreglos normativos que regulan y modelan la vida de las comunidades humanas. *Bildung* significa entonces el proceso paulatino de realización del universal que tiene lugar tanto en las disposiciones y capacidades propias del individuo, como en el mundo social concreto. Por la *Bildung* se hace realidad viva o *Espíritu* (*Geist*) aquella estructura general de la razón que irradia sentido e inteligibilidad a la totalidad del ser, esto es tanto a la esfera del sujeto como a la del objeto. Pues bien, nuestro punto de partida es el de considerar que estos procesos formativos de la *Bildung* tienen un lugar privilegiado en el ámbito de la sociedad civil. Iluminar la esencia de este momento ético desde esta perspectiva es el objetivo general de este texto.

Para cumplir con este propósito procederemos en el siguiente orden. En primera instancia se ofrecen unas consideraciones generales sobre eticidad y el momento de la sociedad civil para aclarar el lugar central de la *Bildung* en dicha esfera. Aquí será importante, además, precisar la relación de esta noción con la Idea de una "segunda naturaleza". Luego, nos remitiremos al capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* consagrado a la *Bildung*, es decir al llamado "mundo de la cultura" como momento del "Espíritu extrañado de sí mismo", para examinar allí la determinación conceptual que Hegel hace de esta noción y que resulta implícita en la eticidad de la ciencia del Derecho. Finalmente consideraremos, al hilo de este pasaje de la *Fenomenología*, la realización del universal que tuvo lugar en la comunidad medieval y, sobre el trasfondo de esta forma deficitaria de la *Bildung*, destacaremos el significado de la sociedad civil como comunidad moderna donde es posible una genuina realización de lo universal.

La segunda naturaleza y la *Bildung* de la sustancia ética

La sociedad civil es la segunda de las tres esferas que, junto con la familia y el Estado, constituyen la llamada eticidad (*Sittlichkeit*) o Espíritu ético que Hegel analiza en la tercera parte de su *Filosofía del Derecho*. Conviene por ello detenernos brevemente en esta última noción. La ciencia del Derecho hegeliana puede ser entendida como la presentación crítica de los diversos órdenes o sistemas normativos que regulan la praxis humana, y que han sido diseñados y puestos a prueba en la experiencia histórica de los seres humanos. Por un sistema normativo entendemos aquí un esquema

de legitimación que fundamenta las prácticas, normas o principios que, de forma tácita o explícita, orientan la conducta de los individuos, regulan sus mutuas interacciones y sus relaciones con el mundo objetivo. Un orden normativo determina los supuestos ontológicos desde los cuales se definen los lineamientos generales de lo aceptado y lo prohibido, lo bueno y lo malo, o lo justo e injusto, que dan sentido a una forma de vida comunitaria y definen determinados tipos de subjetividades. Hegel identifica en este libro tres de estos sistemas: el *Derecho Abstracto* o el conjunto de normas externas que los individuos (*personas*) acuerdan para regular sus intercambios particulares; la *moralidad* como el sistema de deberes y leyes universales que el *sujeto* moral identifica en el ejercicio interno y reflexivo de su racionalidad; y finalmente la *eticidad* que es el nombre para el orden normativo en el cual los individuos extraen sus principios y leyes de la profunda herencia espiritual que sostiene a la comunidad histórica a la que pertenecen, y que constituye la sustancia racional de su existencia.

La *Filosofía del Derecho* expone y analiza estos tres sistemas normativos en su orden lógico interno, esto es, no como estadios de una misma secuencia genética o cronológica, sino como estaciones del desarrollo de esa razón universal que Hegel llama *concepto* o *idea,* que son al tiempo realizaciones cada vez más altas de la libertad humana. Así, no es que a una comunidad del Derecho le suceda en la historia una comunidad moral y a esta una comunidad ética. Tampoco se trata de que una sea causa de la otra. Se trata más bien de presentar el vínculo lógico que liga estos tres momentos, y de mostrar entonces que el punto de vista del Derecho Abstracto representa tan solo una mirada externa sobre la racionalidad latente en la experiencia humana, que debe por tanto completarse con una reflexión moral del sujeto sobre sus principios universales internos; pero, a la vez, que esta reflexión moral resulta vacía y formal si no se nutre de los contenidos reales que han dado significación a las comunidades éticas concretas.

Tomadas entonces como momentos lógicos, estas esferas no se cancelan entre sí. Lo que tiene lugar es un proceso negativo de superación (*Aufhebung*) por el cual el momento último de la eticidad, donde culmina el desarrollo de la voluntad y el despliegue de su libertad, recoge los momentos previos y los integra en un horizonte superior. Lo que se niega pues es la validez unilateral de cada momento aislado, pero ellos siguen siendo vigentes como partes de una totalidad más alta que les fija sus límites y su campo de aplicación. Dicho de manera más precisa, el individuo de

la eticidad sigue siendo la persona particular del Derecho con intereses privados, y a la vez el sujeto moral capaz de reflexionar sobre los principios universales que deben guiar su acción. Pero ya no lo es del modo unilateral como era *persona* o *sujeto moral* en cada esfera previa, sino que ahora incluye la realización de lo universal dentro de sus intereses personales, y reflexiona sobre el deber no de manera abstracta sino para concretarlo en su situación como guía efectiva de su praxis. Así pues, el individuo ético ya no actúa ni como una mera voluntad particular, ni como un sujeto que busca en su reflexión interior un acceso al deber universal, sino como alguien que se sabe parte de comunidades normativas de sentido (la familia, los gremios y grupos de interés, la clase social o el Estado) en las que reconoce su verdadera esencia, y de las que toma las orientaciones de "su saber y su querer", no como normas externas ni como universales abstractos, sino como el "bien viviente" que se hace efectivo "por medio de su actuar" (*RPhil* § 142).

Como orden normativo que integra lo *exterior* del Derecho Abstracto y lo *interior* de la subjetividad moral, o lo que es igual, la *particularidad* de la persona y la *universalidad* solo formal de la moralidad, la eticidad representa la "unidad del *concepto* de la voluntad y de su existencia en la voluntad particular" (*RPhil* § 143), es decir la esfera en la que el bien universal se concreta en la situación histórica del individuo, y en la que este a su vez eleva su particularidad al punto de vista universal. Tal unidad del concepto y su realidad es la que Hegel llama la *idea*. En la eticidad pues se consuma la *Idea del Derecho* (*RPhil* § 1): se hace real en una comunidad normativa esa racionalidad universal hasta ahora solo postulada como deber abstracto, y la libertad, que hasta ahora solo fungía como un ideal regulativo deviene una experiencia genuina, una posibilidad auténtica de la existencia.

Esta realización de lo universal en la eticidad se verifica en dos ámbitos. En primera instancia en el individuo ético, cuyo saber y acción Hegel ilustra con el fenómeno del seguimiento de las *costumbres* (*Sitten*). En efecto, la normatividad de lo ético se muestra en esas prácticas que, codificadas o no, articulan y regulan las interacciones entre los miembros de una comunidad histórica y su posición general de sentido ante el mundo. Las costumbres de un pueblo no son así simples usos rutinarios, ni prácticas repetitivas que se acogen irreflexivamente; en ellas se decanta y se hace visible, pero también se prueba y se reformula, la configuración racional con la que un grupo humano hace comprensibles y significativos su mundo y su existencia, y ello a lo largo de generaciones enteras. Ellas encarnan pues una racio-

nalidad normativa que no tiene la formalidad vacía del deber kantiano, sino que se traduce en directrices concretas que señalan al individuo que las observa lo que tiene que hacerse en cada caso. Esta racionalidad de las costumbres es universal en el sentido en que allí se expresa un sentido compartido que resulta vinculante para todos los miembros de una comunidad dada, y por ello no se trata de una universalidad abstracta y flotante sino de una que se interna en los intersticios del mundo real y lo hace comprensible, pero que a la vez se va adaptando y modificando con su acontecer variable. Por ello la eticidad se presenta como un proceso: el proceso por el cual lo universal deviene real y que Hegel llama *Espíritu.*[3]

Así pues, la realidad del Espíritu cristaliza en su forma más inmediata en las costumbres de una comunidad, pero esta mundanización de la razón va de la mano de una espiritualización del individuo que las sigue. En efecto, el hábito y la repetición de las costumbres representa "el modo de actuar universal" de los individuos que se convierte en ellos en "una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia" (*RPhil* § 151). Esta segunda naturaleza que "reemplaza" la primera representa pues lo espiritual que se devela en el ser humano, pero no como algo nuevo que se adquiere, ni como algo que surgiera de sus disposiciones naturales, como en una prolongación que asegurara una continuidad entre la naturaleza y el Espíritu. La segunda naturaleza, es decir lo propiamente universal, autoconsciente y libre en el individuo, cuando se revela y "ocupa el lugar" de la mera naturaleza instintiva, se revela más bien como la verdadera esencia del ser humano, y por ello no se genera, sino que se presenta como lo que ya desde siempre ha sido el fundamento de la conciencia, el "alma y significado de su existencia". No hay por ello continuidad entre la naturaleza y el Espíritu pues este último no es el producto de la primera. No obstante, el espíritu requiere para su manifestación efectiva del esfuerzo individual por domeñar y someter a las inclinaciones naturales en esquemas racionales que eliminan lo que en ellas hay de arbitrario y contingente, les imponen una necesidad, y las reorientan hacia un propósito y significación libremente escogidas. Este es precisamente el trabajo del hábito (*Gewohnheit*)[4] que mediante la repetición de

[3] Lo ético, señala Hegel, "es el Espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el Espíritu cuya sustancia es por primera vez como Espíritu" (*RPhil* § 151).

[4] Sobre la noción de *Gewohnheit* (hábito o costumbre en un sentido subjetivo) en Hegel, su relación con la "segunda naturaleza" y su evolución luego de la *Filosofia del Derecho*. Véase Senigaglia 2011: 129s.

una conducta termina sometiendo los impulsos caprichosos en una dirección que el propio individuo ha determinado, como el que obliga a su cuerpo a habituarse al frío, para citar un ejemplo del propio Hegel.

La naturaleza humana es entonces, ya desde siempre, segunda naturaleza, es decir Espíritu.[5] En otras palabras, no somos mera naturaleza (instinto u organismo) sino Espíritu en permanente devenir. O dicho aún con más precisión, lo propio del ser humano no es ser ni simplemente animal ni pura entidad espiritual, sino estar en el proceso de permanente transfiguración del uno hacia el otro. A esto es lo que hace referencia la "segunda naturaleza": al devenir inagotable del Espíritu, al tránsito constante que está realizando siempre la experiencia humana y por el cual las particularidades contingentes naturales son permanentemente convertidas en arreglos racionales necesarios en los que libremente nos incluimos. A esa procesualidad de la "segunda naturaleza", a ese trabajo negativo, es decir de oposición y confrontación, que el ser humano realiza contra sus propias disposiciones naturales para elevarse a sí mismo hacia lo universal del Espíritu, lo nombra Hegel de manera más general con la noción de *Bildung*.[6] Vinculado así con la Idea de una "segunda naturaleza" la *Bildung* señala un proceso genuinamente ontológico constitutivo del Ser del ser humano, y no una simple actividad exterior instructiva. En tanto Espíritu el ser humano se encuentra siempre necesariamente en un cultivo y formación de su sí mismo que no comienza en un momento determinado y tampoco culmina nunca.

Sin embargo, este rendimiento de la *Bildung* que hemos expuesto es solo uno de sus aspectos o formas de realización: la realización de lo universal en el individuo que es presupuesto básico de la eticidad en general y que Hegel describe sistemáticamente en la antropología y psicología del *Espíritu subjetivo*. No obstante, existe otro aspecto de esta realización de lo universal, otro despliegue de la *Bildung*,

[5] La tesis del Espíritu como segunda naturaleza ha sido desarrollada detalladamente por F. Ranchio. Para este autor "con su concepción del Espíritu como segunda naturaleza Hegel sostiene la tesis de que no puede haber Espíritu sin naturaleza, sin por ello caer en una forma de reduccionismo naturalista" (Ranchio, 2016: 15). Con esta observación se alude al contexto de la discusión en torno a la Idea hegeliana de "segunda naturaleza" en la filosofía contemporánea, tal y como ha sido introducida desde los planteamientos de McDowell, 1996.

[6] Como señala Sandkaulen, Hegel hace énfasis en ese rasgo de confrontación y oposición consigo mismo que caracteriza al Espíritu cuyo desarrollo se da en la cultura (*Bildung*). Mientras que la vida solo orgánica se desarrolla "sin daño y sin lucha", el Espíritu solo se forma en la autoescisión y superación de la misma, esto es en la lucha contra sí mismo en tanto naturaleza (Sandkaulen, 2022).

que es correlato inseparable del primero pero que tiene su propio ámbito de realización. Hacemos mención al sentido objetivo de la *Bildung*, es decir al proceso de formación y consolidación de usos, prácticas e instituciones en general, que fijan en ensambles y arreglos identificables y visibles para todos, las referencias racionales de sentido que organizan y orientan la praxis de una comunidad histórica. Esta objetivación de la razón universal en el mundo social concreto es el correlato de la universalización del sujeto (la formación de su segunda naturaleza) que ya hemos descrito. Ambos desarrollos son inseparables y en su mutua implicación constituyen la totalidad del proceso de la *Bildung*. El movimiento de la *Bildung* es entonces circular: el individuo ético hace real con su acción la sustancia universal ética pero ella es también el fondo que determina su ser histórico y el alma de su existencia, o lo que es equivalente, las instituciones de lo ético son las guías efectivas de la acción humana pero ellas solo se forman y se sostienen en virtud a esta acción que las reconoce y legitima. Esta circularidad ya está implícita en la dialéctica de la costumbre (*Sitte*) y el hábito (*Gewohnheit*) recién expuesta, pues el ejercicio repetitivo del hábito (del lado subjetivo) hace efectiva a la costumbre (como realidad objetiva), pero esta no es creada allí, sino que tiene una existencia previa y una objetividad propia que el sujeto reconoce y hace suya.

No obstante, el fenómeno de la costumbre solo representa una manifestación primera de lo universal y una realización todavía incipiente de la *Bildung*. Por supuesto que en el ejercicio de las costumbres el ser humano ya ha abandonado su particularidad natural y ha acogido libremente la universalidad de un sentido que es común a todo un grupo humano. La costumbre pues forma al sujeto al tiempo que forma un mundo social que ya no es el entorno animal del mecanismo instintivo. Y sin embargo todo esto ocurre de forma tan inmediata y con una espontaneidad tal que aquí no se advierte trabajo ni esfuerzo alguno. Las costumbres resultan tan cercanas a los miembros de una comunidad que allí ellos "viven en su elemento" y no "diferencian de sí mismos", ligados por un vínculo inmediato aún más fuerte que el de "la fe y la confianza" (*RPhil* § 147). Por ello quizás Hegel habla en este contexto (al comienzo de la *Eticidad*) de una "segunda naturaleza" y no emplea aún el término *Bildung*. Claro que las costumbres se cultivan y son formativas, pero conservan aún algo de la inmediatez, lo repetitivo y lo mecánico del mundo natural. Por eso las costumbres siguen siendo "naturaleza" si bien "segunda naturaleza", es decir una que tiene que referirse a la primera para elevarse hacia el terreno de la libertad espiritual, en

un movimiento casi reflejo y desprovisto de empeño. La *Bildung*, en cambio, en su realización más genuina, es de otro talante: en ella se realiza el Espíritu y se universalizan los individuos y el mundo objetivo, pero en el medio de una confrontación que demanda un duro trabajo y sacrificio. Hegel afirma a ese respecto:

> El Espíritu solo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y la finitud en las necesidades naturales y en la conexión de esa necesidad exterior, y *penetrando en ellas se cultiva*, las supera y conquista así su existencia *objetiva*. El fin racional no es por lo tanto aquella candidez natural de las costumbres [...] Consiste, por el contrario, en que la *candidez natural*, es decir, la pasiva carencia de sí y el primitivismo del saber y el querer, o sea la *inmediatez* y *particularidad* en las que está hundido el Espíritu, sea elaborada y transformada, y que en primer lugar esta exterioridad suya reciba la racionalidad *de que es capaz*: la *forma de la universalidad*, la *comprensibilidad* (*Verständigkeit*). (*RPhil* § 187).

Contra la candidez de la costumbre Hegel señala aquí que la auténtica realización del Espíritu requiere del trabajo de elaboración y transformación de aquello que el propio Espíritu ha puesto como su límite, de aquello de lo que se ha escindido como de algo exterior, y que debe ahora penetrar. Solo así la realidad que primero aparece como exterior y contrapuesta (tanto la de los instintos naturales como la del mundo externo), se universaliza, revela su genuina forma racional y hace comprensible su sentido. Lo interesante del pasaje es que el terreno en que este trabajo de la cultura puede germinar ya no es el de una comunidad estructurada solo por las costumbres. Tampoco es la *familia* como primera comunidad ética, pues allí el vínculo que congrega a los miembros es tan cercano y evidente que no opera ninguna escisión y ningún extrañamiento que deba superarse. La *Bildung* como realización del Espíritu que se despliega gracias a la superación de su autoextrañamiento tendrá en cambio su lugar por excelencia en la *sociedad civil*. Es allí, en efecto, donde están presentes las condiciones de escisión y extrañamiento que estimulan la lucha del Espíritu contra sí mismo. La sociedad civil es la esfera donde "el sistema de la eticidad se ha perdido en sus extremos" (*RPhil* § 184), donde cada momento de la Idea lleva una existencia propia de modo que, en su configuración inicial, los miembros de la sociedad civil no se reconocen en lo universal (las regulaciones y normas que rigen sus interacciones) y actúan como simples burgueses (*Bürger*),[7] es decir, como

[7] La palabra alemana *Bürger* significa tanto "burgués" como "ciudadano". Hegel distingue claramente entre

"personas privadas que tienen como finalidad su propio interés" y para las cuales "lo universal se les *aparece como medio*" (*RPhil* § 187).

Pues bien, es en este terreno de particularidades dispersas que no reconocen principios vinculantes, o que solo los instrumentalizan para la consecución de sus propias metas, donde se generan las tensiones y rupturas sobre las que tiene lugar la verdadera *Bildung*: el cultivo y conformación de lo universal. Se trata, ahora sí, de una genuina realización del mismo: no su manifestación silvestre en la costumbre o las leyes de la familia, sino de un universal trabajado y forjado con esfuerzo por la comunidad de ciudadanos libres típica del mundo moderno. La sociedad civil pasa entonces del extrañamiento y escisión iniciales a ser el lugar en el que el particular, por su propio interés, se cultiva y "se hace miembro de la cadena que constituye el conjunto" (*ibid.*), elevando su naturalidad a la universalidad:

> La *Bildung* es por lo tanto en su determinación absoluta la liberación y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo [...] Por medio de este trabajo de la cultura (*Arbeit der Bildung*) la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad*, en la cual únicamente es capaz y digna de ser la *realidad efectiva* de la Idea (*RPhil* § 187).

Para entender cabalmente este planteamiento de la sociedad civil como *Bildung*, tenemos que examinar con algún detalle la estructura lógica de esta noción. Para ello nos remitiremos a la *Fenomenología del Espíritu* donde Hegel aborda este problema a propósito de la experiencia de una comunidad premoderna que habría ensayado por vez primera una forma de *Bildung*. Desde allí se iluminarán mejor las especificidades de la sociedad civil y su peculiar cultura.

estas dos acepciones. Ya desde los escritos de Jena Hegel hace del burgués el individuo que se abstrae del verdadero universal porque solo reconoce la figura más abstracta del mismo, el dinero, y a falta de virtud y coraje no está capacitado para la guerra. El ciudadano por el contrario se asocia con el héroe que se sacrifica por lo común. En la *Filosofía del Derecho* esta distinción se mantiene: el burgués es el miembro de la sociedad civil que aún requiere formarse, mientras que el ciudadano, ya sin el tono heroico de los escritos tempranos, es sobre todo el miembro ético del estado. (Kervegan, 2005: 181s).

La estructura lógica de la *Bildung*

Mucho antes del planteamiento de la sociedad civil moderna como un proceso de la *Bildung*, Hegel ya había introducido esta noción con el objetivo de analizar la experiencia histórica de una comunidad espiritual constitutiva de la historia de occidente. Se trata de la comunidad cristiana que atraviesa el medioevo feudal y llega hasta la modernidad temprana, a la que Hegel adscribe el segundo estadio del desarrollo lógico del Espíritu, esto es el "Espíritu extrañado de sí mismo" que ocupa un lugar intermedio entre el "Espíritu inmediato", propio del mundo antiguo (griego y romano), y el "Espíritu cierto de sí" donde se recogen las experiencias comunitarias del presente posrevolucionario de Hegel. Este análisis aparece en la *Fenomenología del Espíritu* de 1806 y si bien aquí el hilo del argumento es el de la experiencia de la conciencia y no el desarrollo lógico del concepto de Derecho, resulta lícito comparar este pasaje con el de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho*, pues se trata en ambos casos del proceso de la *Bildung*, es decir de realizaciones de lo universal. En efecto, la comunidad medieval cristiana diseñó y puso a prueba formas de vida y de organización social articuladas alrededor de una concepción de lo universal que por vez primera fue deliberadamente proyectada por el ser humano, y no simplemente impuesta sin mediaciones desde la profundidad misteriosa del Ser. Así, mientras que la comunidad de la antigua Grecia fue testigo de la presencia inmediata del Espíritu, el mundo feudal y premoderno tuvo que elaborarlo y darle realidad concreta, y por ello representa una forma de *Bildung* que es antecedente directo de la que Hegel encuentra en la sociedad civil postilustrada.

El extrañamiento (*Entfremdung*) que Hegel identifica como el rasgo central de esta comunidad espiritual es primero aquel que surgió en el seno del mundo romano tardío, cuando el sistema del Derecho se convirtió en instrumento de un despotismo opresor en el que los ciudadanos ya no pudieron reconocerse. Pero es luego el extrañamiento que instala el cristianismo cuando, convertido en la potencia espiritual que organiza el mundo social, instala la verdad de la existencia humana y de la realidad en su conjunto en un "más allá" opuesto al mundo real e histórico del "más acá".[8] El mundo de este Espíritu se ha escindido entonces en una realidad

[8] Como señala Siep, la noción de extrañamiento en este contexto tiene un significado más positivo que el que le concede Rousseau o Marx y viene a señalar "un proceso necesario de diferenciación de la cultura" (Siep, 2015: 187). Habría que precisar, sin embargo, que esto no solo significa que el extrañamiento es el signo de todo un

terrenal donde los individuos no reconocen su esencia verdadera, y otra realidad ideal elevada sobre la primera y construida en "el éter de la pura conciencia" (*FE:* 289).[9] La conciencia del cristiano se encuentra pues desgarrada: no puede negar su pertenencia al mundo sensible del presente pero este le resulta ajeno porque sabe a la vez que su esencia está en otro mundo. Para superar este desgarramiento el individuo buscará elevarse desde su particularidad y ascender paulatinamente hasta su esencia universal. Este proceso de ascenso a lo general por el cual se va formando espiritualmente el individuo, a la vez que se va encarnando en el mundo concreto la esencia universal hasta entonces inaccesible, no es otro que el proceso de la *Bildung* que ya reconocimos en la sociedad civil: "aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la *Bildung*" (*RPhil* § 187).

Antes de examinar la realización concreta de la *Bildung* propia de esta comunidad histórica, conviene detenernos en las consideraciones generales sobre la noción misma que Hegel presenta al comienzo de esta sección de la *Fenomenología.* Con ello se aclarará la estructura lógica de la *Bildung* que en el capítulo sobre la sociedad civil Hegel toma como sobreentendida. La *Bildung* es un movimiento por el cual deviene real lo universal, es decir, un proceso por el cual surge un mundo espiritual de sentido que es común a todo un grupo humano. Ahora bien, visto más de cerca, este movimiento se realiza en dos etapas. En la primera se verifica "el tránsito inmediato de [la] universalidad pensada a la realidad [...] que hace que el *en sí* sea algo *reconocido* y tenga un *ser allí (Dasein)*" (*FE:* 291). Este tránsito no es otro que

período histórico de la cultura occidental, sino sobre todo un momento lógico-ontológico constitutivo del despliegue del Espíritu en cualquier época.

9 Si quisiéramos cruzar el registro de la *Fenomenología* y su análisis de las configuraciones de la experiencia con el de la *Filosofía del Derecho* y su análisis de los órdenes normativos, tendríamos que señalar que la experiencia del mundo medieval es una que se articula desde una *eticidad* particular; esto es, desde un modelo de familia, un tipo de sociedad y una forma específica de Estado. Se trata pues de una genuina comunidad ética, o sea de una comunidad espiritual en la que ya está presente un vínculo interno entre los individuos particulares y un orden racional que los aúna. Ahora bien, lo específico de este mundo cristiano es que este vínculo se encuentra atravesado por un extrañamiento, pues el cristiano se sabe ligado esencialmente con la verdad divina del "más allá" pero no encuentra en su realidad inmediata del "más acá" huellas de esa pertenencia. Por otra parte, el cruce de los textos en la dirección contraria es más complicado pues el momento de la *sociedad civil* como estadio de la eticidad no encuentra en la *Fenomenología* una experiencia histórica correlativa. Hegel afirma que la sociedad civil es un fenómeno moderno (*RPhil* § 182Z) pero las configuraciones de la modernidad que contempla la *Fenomenología* se agotan en la "conciencia moral" y la "certeza moral" romántica que normativamente hacen parte de la *moralidad.*

el que se realiza en virtud del "extrañamiento del ser natural" que ya ha realizado sin esfuerzo alguno —y por ello como un ejercicio espontáneo que no requiere mediaciones— todo ser humano, por el simple hecho de ser un ente dotado de lenguaje y pensamiento, configurado de inmediato en las costumbres y demás esquemas de sentido de su comunidad. Aquí se verifica una primera elevación a lo universal que arranca (o mejor que ya desde siempre ha arrancado) al ser humano de la cruda naturalidad instintiva y que representa su "verdadera *naturaleza originaria*" (*FE:* 290). Y a la vez es gracias a este tránsito (que ya se ha dado) que tiene "existencia" el mundo espiritual primero, común y "reconocido" por todos. Esta primera etapa es pues la del "movimiento de la individualidad que se forma (*der sich bildende Individualität*) [...] el devenir inmediato de esta individualidad como de la esencia objetiva universal, es decir el devenir del mundo real" (*FE:* 291).

Se reconocerá en este mundo que resulta del primer movimiento de la *Bildung*, es decir del extrañamiento (ya realizado) del Ser natural, la segunda naturaleza de la que habla Hegel en la introducción a la eticidad (*RPhil §151*), y que cristaliza en las costumbres. En ese contexto ya habíamos identificado una segunda forma de realización de lo universal que ya no acontecía de manera inmediata, sino que requería el "duro trabajo" de la cultura. Sin embargo, solo ahora con estas observaciones de la *Fenomenología* se aclara el vínculo entre estas dos realizaciones. En efecto, Hegel afirma que este primer mundo real que deviene como correlato inmediato de la naturaleza originaria del ser humano es también un mundo extraño:

> Este [mundo real], aunque haya devenido por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de una realidad fija. Pero, cierta al mismo tiempo de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia tiende a apoderarse de él; y adquiere este poder sobre él por medio de la *Bildung* (*FE:* 291).

Tenemos con esto el movimiento completo de la *Bildung* en sus dos etapas. En cada una de ellas una forma de extrañamiento impulsa la realización del universal. En la primera, el extrañamiento con respecto a su ser natural, que es esencial a la conciencia humana, deviene un mundo espiritual que encarna una primera manifestación de lo universal. Pero se trata apenas de un proto-mundo social, de un espacio de sentido elemental que se estabiliza en las convenciones del lenguaje, en las costumbres y usos de una comunidad, y que internalizado luego con el hábito y la repetición, toma

la forma de una "realidad fija" que resulta otra vez extraña para los individuos. Así surge entonces un segundo extrañamiento, uno que ya no aleja al ser humano de su ser natural, sino uno por el cual la realidad que él mismo ha proyectado, su propia creación, se rarifica sedimentada en formas rígidas que la autoconciencia ya no reconoce como su propia obra. Ya no se trata pues del extrañamiento de la naturalidad que es constitutiva del individuo, sino del extrañamiento de su propio ser para sí,[10] es decir de uno que concierne su propia obra espiritual. La superación de este segundo extrañamiento tiene lugar entonces al modo de un "apoderarse" la conciencia de este mundo social extrañado y constituye el segundo impulso de la *Bildung*. Es este segundo movimiento de la *Bildung* el que en la *ciencia del Derecho* caracteriza el proceso de la sociedad civil: el duro trabajo y sacrificio por el que la individualidad se libera, ya no tanto de su ser natural, sino sobre todo de la enajenación frente a su propio mundo. Esta liberación representa la más genuina realización de lo universal.

El análisis de la lógica de la *Bildung* que ofrece la *Fenomenología* nos aclara el alcance de esta noción. Por su lado subjetivo, *Bildung* implica la formación del individuo, el cultivo de sus potencias espirituales que lo eleva hacia lo universal. Pero esa formación y cultivo, ahora lo vemos claro, no significa tan solo extrañarse de su ser natural y liberarse de las particularidades de sus instintos y apetitos; se trata ante todo de un elevarse por encima de toda creación del Espíritu, obra o institución, que se asegure y petrifique en una forma de significación fija, presuntamente acabada e invulnerable a la crítica, donde los individuos ya no se reconocen. En ese sentido, no solo el individuo que cede a sus impulsos animales carece de formación. También resulta inculto aquel que se obstina en positivizar un elemento del mun-

[10] Hegel no habla literalmente de un "extrañamiento de su ser para sí" sino de una "renuncia a su ser para sí" (*Entsagung seines Fürsichseins*). En el pasaje aludido dice Hegel que la conciencia hace surgir su mundo, pero se comporta frente a este "como frente a un mundo extraño, y como si de ahora en adelante tuviera que apoderarse de él. Pero la *renuncia a su ser para sí* es ella misma la creación de la realidad" (*FE*: 289s) (la cursiva es mía). Aquí interpretamos esta renuncia como el resultado de un autoextrañamiento que sufre constantemente la conciencia que ya no se reconoce en el estadio de espiritualidad alcanzada y por ello no se satisface con la realidad objetiva e institucional que ha apuntalado para la idea. La renuncia al para sí significa que "el sujeto individual, es decir, cada yo respectivo, en tanto ser pensante y hablante, ya siempre se ha desprendido en algún sentido de su simple identidad real (actual), de aquello que meramente soy en el presente, y quiere devenir otra cosa o alguien otro, y esto por cierto en la comunidad de personas, en la sociedad de la división del trabajo y en el Estado como marco sistemático de todas las instituciones reguladas. Precisamente con ello nosotros mismos creamos nuestra realidad (futura) por medio de nuestra autoformación" (Stekeler-Weithofer, 2014: 281).

do social (una doctrina, una política, una institución) con el ropaje de una verdad inamovible. Por otra parte, por su lado objetivo, las dos etapas de la *Bildung* señalan que el mundo primario de sentido que ya ha abierto el Espíritu humano es solo una primera configuración de lo universal que corre el riesgo de anquilosarse en estructuras inertes que ya no encarnan la racionalidad efectiva de la que son capaces los individuos, y que por ello deviene un mundo extraño cuya significatividad debe ahora renovarse. De esta forma, la configuración objetiva y realización concreta de lo universal se muestra como un proceso permanente que se reactualiza una y otra vez, y al que el ser humano debe corresponder con un saber sensible a las demandas cambiantes del acontecer y una praxis que reanime la vitalidad del Espíritu.

En resumen, *Bildung* señala primero el extrañamiento del Ser natural que es inherente a la existencia humana como una invariante ontológica por la cual ella es ya desde siempre "segunda naturaleza". Pero luego, y ese es el significado más propio de la noción, *Bildung* indica el proceso constante de configuración y reconfiguración de la realidad social, la realización infinita de lo universal, que tiene lugar como respuesta al extrañamiento recurrente que sufren los individuos cuando su mundo social se anquilosa en una realidad fija que no responde a sus demandas de sentido ni a la racionalidad de la idea. En su acepción más amplia *Bildung* abarca estos dos estadios: tanto el ejercicio espontáneo del Espíritu humano (de la vida del alma simple hasta las operaciones complejas de la representación, la imaginación, la memoria o el lenguaje) por las que este ya ha abandonado el terreno puramente animal, como el proceso más bien consciente de realización de lo universal por el que se supera su autoextrañamiento recurrente y se proyecta un mundo social que una y otra vez necesita ser reconfigurado.

Para nosotros, Hegel emplea la noción preferentemente para referirse al segundo momento. En efecto, el primero comporta actividades tan inmediatas que se confunden con el devenir silvestre de la vida natural y por ello su producto es una "segunda naturaleza". Solo en su segundo aspecto, es decir en tanto reconfiguración de lo universal que supera el extrañamiento del mundo humano previamente instalado, la *Bildung* hace justicia al carácter de activa confrontación y de duro trabajo consciente que Hegel identifica como sus rasgos centrales. De allí que en la *Fenomenología* el reino de la *Bildung* no se asocie con el mundo de la Grecia antigua, regido por potencias éticas que se imponen a los individuos sin ser obra de los mismos, y que solo en el mundo medieval, donde el Espíritu se ha desgarrado, aparezca el tra-

bajo de la cultura "inscrita en su elemento objetivo como en una dura realidad" (*FE*: 261). De allí también que, en la *Filosofía del Derecho*, como ya vimos, la comunidad ética de la *Bildung* no es la *familia* donde lo universal del amor congrega sin fricciones a los individuos, sino la *sociedad civil* donde impera desde el comienzo la escisión y tensión entre los particulares y las formas de lo universal que estos no reconocen. Así pues, ya en la *Fenomenología*, Hegel ha identificado la estructura lógica de la *Bildung* que subyace al orden normativo de la eticidad en la *Filosofía del Derecho*, y será decisiva en el momento de la sociedad civil. Con esta noción, sin embargo, no se indica tan solo un constructo lógico abstracto, sino ante todo la experiencia histórica real de ciertas comunidades humanas que han señalado el camino para el despliegue del concepto universal en el devenir concreto. En lo que sigue examinaremos esa realización del universal tal como tuvo lugar en la experiencia medieval y luego tal como Hegel lo proyecta en la sociedad civil moderna.

De la *Bildung* premoderna al trabajo de la cultura en la sociedad civil

Como señalamos, ya la experiencia del mundo medieval está determinada por un extrañamiento de los individuos desgarrados entre la miseria del mundo terrenal del *más acá* y un *más allá* puro donde la conciencia sitúa su verdadera esencia. La comunidad cristiana que así perfila Hegel no es una donde una religión institucionalizada haya hecho ya visible en ritos, símbolos y dogmas la esencia divina absoluta. Se trata más bien de una comunidad de individuos cuya fe les hace intuir borrosamente su pertenencia a un orden universal verdadero que sin embargo no les es manifiesto en su mundo real, del que entonces sienten la necesidad de evadirse (*FE*: 289). Lo que resulta extraño a estos individuos no es solo su mundo inmediato de la experiencia, sino también el mundo divino de una esencia universal tan solo sospechada, pero también su propio ser para sí distendido entre esos dos mundos opuestos.

Pues bien, una comunidad de este tipo encontró el camino para la superación de este extrañamiento en un ejercicio de formación y cultivo de aquello universal presente difusamente en cada individuo. En la realización de esta tarea la autoconciencia individual se enajena, pues, de su particularidad natural, "se pone como universal" y hace de esta universalidad "su validez y realidad" (*FE*: 290). Se trata de la tarea de ponerse en "consonancia con lo universal" de modo que no solo la indivi-

dualidad asciende a su esencia, sino que a la vez esa esencia universal, hasta ahora solo pensada, deviene mundo real (*FE:* 290). Esa doble realización de lo universal es por supuesto la *Bildung*. Solo en apariencia se trata aquí de una práctica individual, libre o arbitrariamente decidida por un particular aislado. En realidad, afirma Hegel, el cultivo del individuo singular es un "momento esencial a la *sustancia* misma" (*FE:* 291). Así pues, en este contexto, es decir el de una comunidad donde las instituciones del mundo antiguo (la religión griega o el Derecho romano) han desaparecido y un nuevo orden institucional aún no se vislumbra, lo que se entiende por *Bildung*, no es un conjunto de prácticas organizadas por una autoridad o una instancia normativa superior, pero tampoco la simple expresión del capricho individual. Se trata ciertamente de un poder y fuerza individuales, pero de una que proceden de la sustancia misma. Ni disciplina externa, ni ejercicio arbitrario, la "formación" del individuo es realizada por este mismo, pero viene motivada desde una universalidad que pugna por darse existencia a través de las acciones humanas. Por ello, aquí el individuo no "crea" la realidad social de lo universal, sino que tan solo se pone "en consonancia" con ella, y por eso mismo el poder que adquiere con la *Bildung* no es el de configurar de la nada un mundo nuevo sino el de apoderarse de este mundo que va surgiendo y que reviste al comienzo formas aún extrañas donde no se reconoce.

Como no podemos aquí detallar la experiencia dialéctica del mundo medieval, nos limitaremos a señalar tres de sus rasgos constitutivos. Conciernen primero al tipo de individuo que realiza la *Bildung*, después al ejercicio concreto que la ejecuta, y tercero al resultado que se obtiene, es decir al tipo de universalidad que aquí se realiza. El primero de ellos ya lo hemos adelantado con la exposición anterior. Basta entonces con señalar que el individuo de la comunidad medieval no es una simple particularidad natural, sino una subjetividad desgarrada entre dos mundos que encarnan los momentos de lo particular que desprecia y lo universal que no alcanza. Se trata, en efecto, del tipo de individuo que ya hizo experiencia de una esencia universal (Grecia y Roma) y que ante el derrumbe de esta no renuncia con escepticismo a su realización, sino que proyecta su existencia hacia el éter ideal de una verdad divina. En una comunidad así los individuos ya no valen y son reconocidos por sus talentos o capacidades naturales, que han devenido "impotentes e irreales" (*FE:* 290), sino, justo al revés, valen en tanto se han extrañado de su ser natural y se han cultivado y entrado en consonancia con lo universal. En esa medida, solo formándose en esa esencia verdadera, el individuo tiene existencia real,

o lo que es igual "solo en tanto tiene *Bildung*, tiene realidad y potencia" (*FE:* 290). Lo que quiera decir esto lo examinaremos enseguida. Por lo pronto solo queríamos mostrar que el tipo de individuo que es el punto de partida de este tipo de "formación" no es un particular egoísta que persiga solo sus fines privados; se trata de un individuo que reconoce la verdad superior de lo universal y aspira a darle existencia concreta. Este individuo no da la espalda a lo universal, sino que lo intuye y busca deliberadamente hacerlo efectivo a través de la *Bildung*.

¿Cómo tiene lugar esta *Bildung*? ¿Qué tipo de prácticas humanas la hacen efectiva? En un mundo como el medieval, organizado en comunidades pequeñas, aisladas entre sí y sometidas a las amenazas de una naturaleza aún inhóspita sobre la cual no ha intervenido de manera esencial la técnica; en un mundo de intercambios muy limitados, de saberes atravesados de supersticiones y prácticas regidas por tradiciones poco reflexionadas e institucionalizadas; en un mundo así la configuración de lo universal solo podía tener lugar en el elemento más originario del Espíritu humano, en la materia más inmediata que encuentra la conciencia para su despliegue y para su interacción con los otros, es decir, en el lenguaje. En otras palabras, ante la ausencia de estructuras normativas, objetivas, racionalmente fundadas, y de un conocimiento que penetrara en las regularidades de los procesos de la naturaleza, la comunidad medieval solo encontró en el lenguaje el medio donde era visible una significatividad primaria común ya vigente, disponible para ser moldeada y trabajada hacia la realización de lo universal, de modo que configurar el Espíritu consistió en traerlo al lenguaje, y darle existencia significó simplemente nombrarlo.

El capítulo de la *Fenomenología* dedicado a analizar la experiencia medieval de realización de lo universal puede leerse con todo rigor en clave de este elemento del lenguaje. Aquí se presenta el lenguaje, dice Hegel, en su "significación más propia y peculiar" (*FE:* 299), es decir, no como simple instrumento para la comunicación humana, ni como el elemento que nombra una realidad ya dada, sino como la potencia ontológica más originaria y genuina desde la cual se proyecta por vez primera una verdad espiritual compartida, alrededor de la cual se abre y se instala un mundo social que paulatinamente va ganando contornos y articulaciones internas. En estos pocos párrafos Hegel desarrolla de la mano del lenguaje todo un planteamiento lleno de consecuencias para la ontología social que, nos parece, han sido

muy poco consideradas por los estudiosos de su obra.[11] Aquí nos tendremos que contentar con esbozar las líneas generales de este desarrollo.

La creación del mundo social del medioevo parte de una identificación de las esencias espirituales que lo gobiernan: el poder del Estado y la riqueza, es decir el orden político y el orden económico, que reaparecerán luego en la *eticidad* de la ciencia del Derecho en el ámbito del Estado y la sociedad civil respectivamente. Ahora bien, el poder político y la riqueza son simples realidades fácticas y contingentes hasta que son elevadas a un plano normativo superior donde encarnan "lo bueno y lo malo", es decir las formas elementales y universales de lo aceptado y lo prohibido, de lo justo y de lo injusto, que comienzan a dar consistencia y realidad espiritual a una comunidad humana. Ese tránsito hacia lo normativo universal es producido por el lenguaje, concretamente por el juicio (*Urteil*), o mejor por los diversos juicios con que los individuos fueron dotando de sentido estas realidades haciendo de ellas principios orientadores de la acción. Decir que el lenguaje hace de la riqueza y del poder del Estado realidades espirituales es más que una metáfora: en una comunidad como la medieval carente de referencias objetivas e institucionales que tramiten y cristalicen intuiciones elementales de sentido, estas solo pueden ser estrictamente *formuladas*. Lo bueno y lo malo es pues lo que se juzga en el lenguaje como bueno y malo.

Hegel analiza entonces el largo proceso por el cual se fue concretando el orden normativo de esta comunidad. Se trató de un proceso lleno de tensiones que tuvo lugar en el medio del lenguaje. Así, al juicio que hace del Estado lo bueno que ennoblece y de la riqueza lo malo que envilece al Espíritu, se le contrapone el juicio que hace del poder lo malo que oprime al individuo y de la riqueza lo bueno que permite desplegar su para sí. Esta tensión se resolvió, según Hegel, al configurar con esos juicios contrapuestos dos tipos de conciencia que fueron los modelos de los primeros estamentos sociales: la nobleza, capaz de conciliar las esencias universales del poder y la riqueza con su ser para sí; y la burguesía, que permaneció en oposición frente al poder, al que considera opresor, y frente a la riqueza, a la que ama pero desprecia (*FE:* 297). De esta forma, la comunidad medieval fue configurando paulatinamente su mundo espiritual, destacando campos de la praxis humana (la

[11] A excepción quizás del ya clásico comentario de Pinkard que, sin embargo, no parece consciente de la relevancia ontológica que tiene el lenguaje en este pasaje (Pinkard, 1996: 150s).

política, la economía) que se elevaron al estatus de principios normativos (lo bueno y lo malo), y elaborando en el medio de una multitud informe de individuos estamentos sociales definidos (el noble, el burgués). Lo fundamental a retener aquí es que toda esta realización de lo universal, toda esta *Bildung,* tuvo lugar en el medio del lenguaje. En efecto, el poder y la riqueza solo ganan sentido con el juicio que los califica como buenos o malos, y la conciencia propia de cada estamento solo tiene realidad como conciencia enjuiciadora (*urteilende Bewusstsein*), es decir ella es reconocida no en virtud a sus atributos físicos o a sus talentos naturales sino por medio de los juicios de valor con los que se identifica.[12]

Ahora bien, este proyecto de comunidad espiritual, este intento de realizar lo universal mediante una *Bildung* desplegada en el lenguaje, estaba condenado a fracasar. Fundamentalmente porque el lenguaje es tomado aquí como un instrumento del sí mismo, es decir como un simple medio de proyección de un universal solo concebido por la conciencia particular. En esa medida, "el poder del estado sólo es animado [...] hacia el sí mismo", de modo que "este lenguaje, no es, por consiguiente, todavía el Espíritu" (*FE:* 301). El fracaso de la *Bildung* en la comunidad medieval reside pues en el hecho de que el elemento en el que se configura lo universal carece de sustancia espiritual propia y se ha rebajado a ser una herramienta del individuo particular. Por ello "la autoconciencia es el Espíritu real de las esencias objetivas, y el juicio la demostración de su poder en ellas, que *hace* de ellas lo que son *en sí*"

[12] De allí que Hegel señale: "el lenguaje es el *ser allí* del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros.* El Yo, como este *puro* yo, no es *allí* más que por medio del lenguaje" (*FE*: 300). Por lo demás, todo el proceso de cultivo del individuo y de formación de lo universal en el mundo objetivo del medioevo es descrito por Hegel en esta sección como una experiencia del lenguaje. Así, el mero *juicio* que solo expresa primero el pensamiento normativo de la conciencia noble se transforma en *silogismo* (*Schluss*) (*FE*: 297) cuando este pensamiento entra a mediar con la realidad, es decir cuando el sentido formulado en el juicio determina y prescribe prácticas y usos concretos que van dando figura visible en el mundo real a la esencia universal solo intuida antes. Esto es evidente en la experiencia del noble, quien con su lenguaje y el tipo de praxis que este define, modela y configura en estructuras reconocibles por todos la esencia universal del poder político: primero en el lenguaje del *consejo* (*Rat*) que él emite acerca del bien universal (*FE*: 298), luego al dar un *nombre propio* al poder y hacerlo real en la figura del monarca (*FE:* 302), y finalmente en el lenguaje del *halago* (*Schmeichelei*) con el que una sociedad de cortesanos reguló los equilibrios políticos y el orden institucional naciente de una comunidad premoderna.

(*FE:* 295). En estas circunstancias las configuraciones normativas del poder político y todos los arreglos institucionales que vertebran este mundo social carecen de sustancialidad objetiva, y faltos de universalidad real devienen elementos volubles sujetos a las contingencias de los intereses humanos. La experiencia histórica de esta comunidad termina así en una inversión absoluta donde los órdenes normativos se truecan y, por ejemplo, el lugar del noble en el Estado solo se asegura por la obtención de riquezas, o donde el lugar del universal que ocupa el monarca se revela tan solo como un nombre vacío. El derrumbe de las jerarquías, la disolución de las identidades y la vacuidad de las esencias normativas son el resultado de esta experiencia medieval, de este proyecto de *Bildung* que solo alcanzó a realizar un orden universal depotenciado que termina desgarrado por la contingencia de los particularismos. Una comunidad así, desorientada y extrañada, encuentra finalmente un lenguaje espiritual, pero se trata solo de un lenguaje del *desgarramiento* (*Zerrisenheit*) que se realiza como un permanente juego de disolución de lo establecido, y que entonces solo pone de manifiesto un Espíritu invertido y extrañado de sí mismo. Hegel llama a esta comunidad la comunidad de la *pura cultura* (*reine Bildung*) (*FE:* 307).

Con lo anterior hemos examinado la *Bildung* de la comunidad medieval con respecto al tipo de individuo que la ejecuta, su modo de realización y al carácter del universal que de allí resulta. Sobre este trasfondo podemos identificar ahora las especificidades de aquella otra forma de *Bildung* que Hegel encuentra en la comunidad de su presente, es decir en la llamada *sociedad civil* de una modernidad posrevolucionaria. Por supuesto entre la comunidad medieval y esta comunidad burguesa moderna no se verifica ni una continuidad histórica ni un tránsito dialéctico. Lo que nos permite contrastarlas es que desde un punto de vista normativo ambas pertenecen al régimen de la eticidad, y que ambas son formas de unificación de lo particular y lo universal a través de la *Bildung*, es decir del trabajo y esfuerzo por dar realidad al Espíritu a partir de la superación de un extrañamiento y una oposición que se instalan constantemente.

Examinemos el primer aspecto. Mientras que el individuo de la *pura Bildung* medieval es la conciencia desgarrada que anhela hacer real la verdad universal de la que se sabe partícipe, el individuo de la sociedad civil no es otro que el particular puro, la "persona concreta que es un fin *particular*" (*RPhil §* 182) o la "*persona privada* que tiene como finalidad su propio interés" (*RPhil §* 187). Se trata de un par-

ticular que da la espalda deliberadamente a lo universal pues lo que le interesa es la satisfacción de sus propias necesidades, de manera que la primera imagen que resulta aquí de lo social es la de un campo atomizado en el que "cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él" (*RPhil* §182Z). En contraste con el individuo desgarrado que intuía la esencia divina, este ciudadano privado podría parecer un retroceso. En efecto, ¿no se ha perdido en el tránsito a la modernidad una premonición de lo universal que era palpable en el mundo cristiano?, ¿no está amenazada la sociedad civil por la corrupción y el libertinaje que surgen del anhelo por satisfacer el simple gusto subjetivo? (*RPhil* § 185) Para Hegel, en realidad, el individuo moderno representa el desarrollo pleno de la particularidad en todos sus aspectos que culmina en esta "*personalidad independiente y en sí misma infinita* del individuo" (*RPhil* §185Z). Visto desde esta perspectiva la conciencia medieval distendida entre dos mundos es solo una particularidad en ciernes, sujeta aún a esquemas normativos externos, a una concepción específica de lo divino que la constriñe en el despliegue pleno de su sí mismo. Por el contrario, el individuo moderno ha atravesado ya el largo proceso de liberación de su para sí, que ciertamente fue favorecido por el cristianismo y su idea del alma individual, pero que solo se consumaría con el principio ilustrado de la autonomía del sujeto que se determina a sí mismo. En virtud de este desarrollo, la sociedad civil se entiende lógicamente como el estadio en que los momentos del concepto se han independizado en los extremos de una particularidad realizada y una universalidad que al no ser ya simple proyección de la conciencia ganará objetividad real (*RPhil* §184Z). De esta forma la sociedad civil genera en su seno el extrañamiento verdadero que es el terreno propicio para una genuina *Bildung*. Se trata ahora de una escisión radical que opone como momentos realmente antitéticos al individuo y sus fines, por un lado, y a un universal que le es externo, por el otro, y ya no de ese extrañamiento de la fe cristiana que aparece solo como un desgarramiento interno de la conciencia.

Este individuo moderno es también aquel al que una larga experiencia le ha desencantado de las posiciones de lo universal que han definido formas de vida pasadas: desde el universal medieval solo apuntalado en el lenguaje, a las leyes del entendimiento científico o a los principios abstractos del mundo revolucionario. En esa medida, su experiencia no lo impulsa a la realización de un universal en el que no cree, sino a la simple persecución de sus propios fines. Ocurre, sin embargo, que estos fines solo se alcanzan en la relación con los otros individuos, de

manera que la acción egoísta y particular solo resulta efectiva si tiene lugar en las mediaciones e interacciones que necesariamente debe crear con otros sujetos. La sociedad civil pasa así lentamente de ser el espacio neutro en el que actúan individuos atomizados, a constituir una "totalidad de mediaciones" (*RPhil* § 182Z) que organizan las interacciones entre los ciudadanos y hace posible el cumplimiento de sus metas. Esa totalidad de mediaciones representa entonces una "forma de universalidad" (*RPhil* § 1822): un conjunto o conjuntos de referencias supraindividuales que articulan los diversos campos de la praxis humana, regulando y coordinando las acciones individuales. Estos sistemas regulativos se configuran de a pocos como estructuras independientes y autónomas y pasan entonces a dominar la praxis solo particular. La sociedad civil deviene así el terreno en el que florece lo universal, lenta y paulatinamente, en el medio de un proceso infinito ritmado por las interacciones humanas, trenzadas cada vez en maneras más complejas. En ese sentido, la sociedad civil es una forma genuina de *Bildung*, si bien una que se desarrolla sin el concurso activo de los particulares y como a espaldas de estos.

En lo anterior ya queda recogido el segundo aspecto que nos interesa, es decir, el modo de realización de la *Bildung* en la sociedad civil.[13] De manera general podemos decir que mientras el noble cristiano dispone del lenguaje como el medio inmaterial para la configuración del universal, al particular de la sociedad civil este se le va revelando, sin proponérselo, en el medio material de las interacciones y procesos reales con que los individuos buscan satisfacer sus necesidades: el trabajo, el comercio y en general toda forma concreta de intercambio entre los seres humanos. Con esto es claro en qué medida la sociedad civil es un fenómeno típicamente moderno, pues solo en un entorno social determinado por la libre circulación y el flujo creciente de mercancías, como el que se va perfilando en la Europa de los albores del capitalismo, el alto grado de interacción hizo visibles lógicas del trabajo y estructuras económicas generales que representaron las primeras formas objetivas de lo universal. Lo más interesante desde un punto de vista filosófico es constatar

[13] Por evidente que parezca esta lectura de la sociedad civil en clave de la *Bildung*, no ha constituido la interpretación más extendida de esta noción. Más frecuente resulta reconocer en ella una versión filosófica de la tesis de Adam Smith sobre el ajuste invisible de los intereses egoístas que efectúa el mercado y que permite la satisfacción de los particulares en su conjunto (Smith, 2015). Incluso no pocas veces se ha interpretado esta sociedad de egoístas como un nuevo estado de naturaleza (Marmasse, 2011: 165s). El reciente análisis de Hofmann, por el contrario, se elabora explícitamente desde este punto de vista (Hofmann, 2020).

aquí la vitalidad e independencia de la idea, la autonomía del universal, que se resiste a surgir cuando es invocado unilateralmente por el particular, pero que brota espontáneamente cuando los seres humanos menos lo esperan, es decir cuando desactivan los dispositivos de sentido con que violentan lo real y se entregan sin reservas a sus prácticas, dejando que en el medio de ellas germine el Espíritu que las articula. Como en la pura *Bildung* que ejecuta el lenguaje, el verdadero sujeto del proceso de la sociedad civil no es la conciencia particular sino el propio "interés de la idea"(*RPhil* §187), pero mientras que en la comunidad feudal esta idea termina subyugada por la noción particular del bien universal que postula la conciencia noble, en la sociedad civil circula libremente, se cuela en el medio de los proyectos particulares y, sin que los individuos tengan conciencia de ello, gana existencia objetiva. La conciencia desgarrada quiso configurar en el medio etéreo del lenguaje un universal que resultó entonces irreal y vulnerable a la contingencia; el burgués egoísta, en cambio, lo halla, sin proponérselo, en la praxis material real y en la fricción y roce con el mundo concreto.[14]

Con las últimas observaciones nos hemos adelantado, una vez más, al tercer rasgo de la *Bildung* que queríamos señalar, a saber, a la naturaleza del universal que en este proceso gana realidad. La formación propia del mundo medieval, como vimos, solo proyectó un conjunto de estructuras universales que resultaron frágiles e irreales. Lo que resultó de esta *pura Bildung*, como la llama Hegel, fue un mundo social de instituciones inestables, así como de identidades y roles individuales apenas sostenidos por convenciones del lenguaje aleatorias y carentes de sustancia. Lo universal que se manifiesta así no se yergue sobre la idea, es decir sobre la racionalidad que penetra el Ser interior de las cosas, sino que surgiendo de la subjetividad particular apenas representa un reflejo empobrecido del concepto. Por el contrario,

[14] Por supuesto que el lenguaje no desaparece en la sociedad civil, pero en lugar de ser el medio para la *Bildung* resulta más bien un producto de la misma. En este contexto la configuración objetiva de lo universal no solo se hace manifiesta en las instituciones y en la formación de los individuos como ciudadanos, sino también en el desarrollo de una "cultura teórica" (*theoretische Bildung*), esto es de un conjunto de conocimientos y habilidades de comprensión que incluye también el "cultivo del lenguaje" (*Bildung der Sprache*) (*RPhil* §197). Que el lenguaje se forme implica entonces que ya no es el medio del que se vale el noble, sino que él ha ascendido desde esta forma particular hasta su verdadera existencia espiritual. Un ejemplo de esta formación del lenguaje se encuentra en la ley. Los códigos de la administración de justicia en la sociedad civil, en efecto, confieren a las intuiciones opacas sobre el bien y a las regulaciones del Derecho Abstracto "existencia objetiva" y una "universalidad determinada" que constituye su verdadera esencia (*RPhil* §211).

el proceso de la *Bildung* que tiene lugar en la sociedad civil moderna tiene como resultado la erección de un universal genuino que encarna en el mundo objetivo la genuina racionalidad interior de las cosas. Este universal se va desplegando paulatinamente al paso que las interacciones humanas van ganando complejidad poniendo de manifiesto los ejes de significatividad que vertebran esta praxis. De esta forma la sociedad civil es el proceso de configuración de un mundo social mediante arreglos institucionales que constituyen su instancia normativa última, pues encarnan su verdad y esencia. Lo primero que emerge son las instituciones económicas que regulan la satisfacción de las necesidades humanas primarias: los modos de trabajo, el patrimonio, los estamentos profesionales; luego se constituyen las instituciones encargadas de administrar la justicia: los jueces y los tribunales, etc.; finalmente ven la luz los arreglos que aseguran el bienestar de los individuos como el poder de policía y las corporaciones. Estas instituciones no resultan de un diseño racional abstracto que trazará *a priori* sus rasgos constitutivos, sino que emergen de a pocos y como en un proceso de ensayo y error que no tiene fin. Tampoco se consolidan sin resistencias ni encuentran un asentimiento unánime. Por el contrario, ellas deben vencer la oposición constante del particular que se obstina en privilegiar su interés egoísta y en rebajar la dignidad de lo universal a un simple dispositivo de control opresor. En ese sentido Hegel señala que esta *Bildung* de la sociedad civil, la *Bildung* que avanza a empellones en medio de la fricción y resistencia de lo real, esta *Bildung* "impura", tiene lugar, cuando tiene lugar, como un dispendioso y arduo trabajo de liberación:

> La *Bildung* es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. El que este trabajo sea duro constituye parte del poco favor que recibe. Sin embargo, por medio de este trabajo de la *Bildung* la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad*, en la cual únicamente es capaz y digna de ser la *realidad efectiva* de la Idea (*RPhil* §187).

De lo anterior resulta que el duro trabajo de la *Bildung* que Hegel prescribe a la sociedad moderna tiene un doble aspecto. Por una parte, se trata del trabajo infinito de constitución de un mundo social mediante la erección de instituciones que objetiven la verdad que aún a la comunidad. Esta objetivación no ocurre de un modo

definitivo, sino que requiere una permanente renovación. Aquí reaparece uno de los rasgos centrales de la *Bildung* que encontramos ya en la descripción de la *Fenomenología*. Según este la realización de lo universal no ocurre como en una progresión continua y ascendente sino impulsada por un extrañamiento que se reitera y llama a ser superado constantemente. La sociedad civil es pues el nombre para la esfera ética donde toda configuración de lo universal, toda institución del Espíritu, se consolida y brinda sentido solo por un lapso, porque luego el acontecer de lo real y las cambiantes necesidades humanas la hacen obsoleta y extraña. Así se genera un ciclo de extrañamientos y reconciliaciones que no culmina nunca pero que asegura la vitalidad infinita del Espíritu. Esta configuración ética dinámica no podía florecer en la comunidad medieval y su proyecto de un orden universal absoluto e inamovible. Por el contrario, puede llegar a aclimatarse, piensa Hegel, en las condiciones de un mundo moderno donde se promueve el desarrollo total del particular, y a la vez se reconoce que este solo puede darse en el marco de ámbitos espirituales compartidos.

Por otro lado, resulta evidente que este duro trabajo concierne también a la formación del individuo mismo, que de simple particular egoísta debe devenir un "miembro de la cadena que constituye el conjunto" de la sociedad civil (*RPhil* § 187), y en último término un ciudadano del *Estado* ético. Por supuesto que ambos aspectos de la formación y la cultura van de la mano pues solo individuos que han espiritualizado sus necesidades pueden promover instituciones que encarnen la verdad que es común a todos, pero a la vez solo desde un marco institucional así, puede existir una genuina formación individual. Por lo demás, el recurrente extrañamiento en que cae toda posición de lo universal en el mundo social exige de los individuos un agudo talante crítico que les permita tomar distancia de los esquemas normativos que con el hábito y la costumbre se solidifican y entumecen, que les permita identificar lo que en ellos se ha vuelto ajeno y alienante, para luego reflexivamente promover otros órdenes de sentido que hagan posible la realización del universal y un renovado acontecer del Espíritu.

La *Bildung* de la sociedad civil se revela, pues, no como un hecho ya constatable, sino como un ideal normativo a realizar. No se trata empero de una idea regulativa de la praxis que se situara en un horizonte trascendente, sino de una posibilidad real inscrita en el suelo espiritual del presente fáctico de Hegel, un presente que como forma temprana del capitalismo es en algunos respectos también el nuestro. Su condición inicial es, paradójicamente, el egoísmo individual; pero si ese egoísmo no se

transforma en el "espectáculo de la corrupción y la miseria" de la ausencia de Espíritu (*RPhil* § 184), entonces subsiste la posibilidad de que de allí emerja y se consolide una configuración objetiva de la verdad que nos es común. Para que algo así surja y se sostenga se requiere sin embargo de individuos formados, atentos a la diferencia y lo particular, pero sensibles también a lo común que nos reúne. Solo estos individuos cultivados son capaces de configurar arreglos del Espíritu, pero también de superarlos reflexivamente cuando ellos se tornen extraños a la razón y dar paso así a un nuevo acontecer de lo universal.

Bibliografía

RPhil: Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del Derecho*, traducción de Juan Luis Vermal. Sudamericana. Buenos Aires.

FE: Hegel, G.W.F. (1985). *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México.

Estas traducciones fueron cotejadas con los textos originales en:

G.W.F. Hegel. (1969ff). *Werke*, veinte volúmenes, nueva edición basada en las obras de 1832-1845, edición de E. Moldenhauer y K. M. Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Bd.3: *Phänomenologie des Geistes.*

Bd.7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*

Referencias adicionales

Hofmann, Ch. (2020). "Konkrete Individualität und Integration des Besonderen. Freiheit und Partizipation in Hegels Staat der Bildung" en M. Quante, B. Sandkaulen (eds.), *Hegel-Studien*, Band 53/54, pp. 165-190.

Horstmann, R-P. (1997). "Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft" en L. Siep (ed.), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 193-216.

Kervégan, J.F. (2005). *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*. PUF. París.

Marmasse, G. (2011). *Force et fragilité des norms. Les principes de la philosophie de droit de Hegel.* Vrin. París.

McDowell. J. (1996). *Mind and World.* Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

Pinkard, T. (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason.* Cambridge University Press. Cambridge.

Ranchio, F. (2016). *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie. Hegel-Studien, Beiheft 64.* Felix Meiner. Hamburgo.

Ritter, J. (2003). "Hegel und die französische Revolution", en J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Sandkaulen, B. (2022). "Actualidad de la concepción hegeliana de 'cultura' (*Bildung*)" en M. Giusti (ed.), *Actualidad del pensamiento de Hegel*, pp. 135-156. Herder. Barcelona.

Senigaglia, C. (2011). "Geist als zweite Natur?" en A. Arndt *et al.* (eds.), *Geist? Zweiter Teil. Hegel Jahrbuch 2011*, pp. 129-136.

Siep, L. (2015). *El camino de la Fenomenología del Espíritu: un comentario introductorio al* Escrito sobre la Diferencia *y la* Fenomenología del Espíritu *de Hegel.* Anthropos. Barcelona.

Smith, A. (2015). *Investigación sobre la naturaleza y causa de las riquezas de las naciones.* Fondo de Cultura Económica. México.

Stekeler-Weithofer, P. (2014). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 2: Geist und Religion.* Felix Meiner. Hamburgo.

El papel de la economía política de Ricardo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Fernando Huesca Ramón (†)
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Georg Lukács demostró en su monumental *El joven Hegel* de 1938 que Hegel, lejos de ser un romántico en su juventud, nunca renunció a la razón crítica y a la búsqueda de conceptos cada vez más precisos para dar cuenta del dinamismo de la vida social y su anclaje en una base material y fisiológica (Lukács, 1967). El concepto de libertad guía la praxis filosófica y política de Hegel, desde su juventud hasta la etapa de Berlín. Primero explorado en clave republicana-rousseauniana, luego en clave historicista y dialéctica, de lo que se tratará en última instancia en el proyecto hegeliano, en esencia, es sobre la exploración y exposición de las condiciones de posibilidad de la libertad humana a lo largo de la historia. Como bien señala Lukács, la lectura de Adam Smith y la economía política clásica es fundamental en el abandono de Hegel de su posición republicana de juventud y en la adopción de un historicismo robusto, que en su fundamento idealista, nunca deja de correlacionar la esfera material de la producción económica con la esfera supraestructural de los productos culturales como el arte, la religión, la ciencia y la filosofía, subyaciendo o estando estructuralmente implicado, de alguna manera, el reino de sombras del pensamiento, el concepto viviente que en Hegel detenta transiciones y liberaciones, lo mismo que la historia universal y los individuos y pueblos que la conforman.[1]

[1] Para una interpretación materialista y marxista humanista de la dialéctica de Hegel que tiene en cuenta la totalidad de sus fuentes, su fundamento histórico y su arraigo en la defensa de la libertad y la emancipación humana, véase Dunayevskaya, 1977. Por ejemplo, a propósito de la *Fenomenología del Espíritu*: "La constante

En este texto me propongo explorar los elementos específicos de la economía política de David Ricardo que se pueden encontrar en las fuentes hegelianas sobre filosofía del Derecho, así como su relevancia teórico-histórica.

Para 1799, el año en que se puede fechar el inicio documentable e intensivo de los estudios económicos de Hegel (siguiendo a Rosenkranz)[2] el público lector cuenta en Alemania con las magnas obras de James Steuart y de Adam Smith para iniciarse en la nueva ciencia de la economía política. Steuart[3] ofrecía al público una economía política —political economy—, traducida al alemán como *Staatswissenschaft* —ciencia del Estado—, que fungía como una síntesis de la tradición aristotélica de la economía como gobierno de la casa, y reflexiones modernas en torno al dinero, el valor, el capital, el precio y los mercados:

> El objeto central de la economía política (*Staatswirtschaft*) es constituir, de manera segura, un determinado fondo de sostenimiento para todos los habitantes; asimismo, es su objeto evitar toda situación, por la que se tuviera que recibir el pan de manera mendicante, cuidar y atender, lo que sea requerido para auxilio de las necesidades de la sociedad, en determinado tiempo, y ocupar a los habitantes (que se conside-

reaparición de uno y el mismo movimiento —la dialéctica como un proceso continuo de autodesarrollo, un proceso de desarrollo a través de la contradicción, a través de la alienación, a través de la doble negación— comienza con la certeza sensible y no detiene nunca su incesante movimiento, ni siquiera en su culminación, el conocimiento absoluto. Es el desarrollo de la historia de la humanidad desde la servidumbre hasta la libertad. Es el desarrollo del pensamiento desde la Revolución Francesa hasta la filosofía idealista alemana. Es Hegel transformando la dialéctica de la Revolución Francesa en el 'método absoluto'" (Dunayevskaya, 1977: 23). La autora expone igualmente la dialéctica de Hegel en la *Ciencia de la Lógica* y la filosofía del Espíritu, como filosofías de la libertad.

2 "Todos los pensamientos de Hegel sobre la esencia de la sociedad civil, sobre la necesidad y el trabajo, sobre la división del trabajo y patrimonio de los estamentos, institutos de pobres y policía, impuestos, etc. se concentran, a fin de cuentas, en un comentario a modo de glosa, a la traducción alemana de la economía política (*Staatswirtschaft*) de Steuart, mismo que él escribió del 19 de febrero al 16 de mayo de 1799, y el cual se ha conservado plenamente. Se encuentran ahí ilustraciones magníficas sobre política e historia, al igual que muchas observaciones finas. Steuart fue todavía un adepto del sistema mercantilista. Con pathos noble, con una plenitud de ejemplos interesantes, luchó Hegel contra lo muerto del mismo, en tanto él en medio de la competencia y el mecanismo del trabajo y el intercambio, pugnó por salvar el ánimo del hombre" (Rosenkranz, 1844: 86).

3 En este trabajo empleamos las fuentes económicas alrededor de Steuart, Say y Ricardo que se encuentran en el listado de subasta de la biblioteca privada de Hegel. Véase Schneider, 2010.

> ran como gente libre) de tal modo que surjan de manera natural relaciones mutuas y dependencias entre ellos, para que por mor de su propia utilidad, tengan en cuenta, como ellos unos hacia otros, pueden venir a ayuda en lo que respecta a sus necesidades mutuas (Steuart, 1769: 5).

En la reconstrucción teórica, Steuart se muestra como aristotélico al considerar la "economía" (*Oekonomie*) como "arte de ocuparse de todas las necesidades de una familia, con inteligencia y ahorro" (Steuart, 1769: 3) y como mercantilista[4] por defender que una nación con una balanza comercial favorable, es decir, una nación que exporta más de lo que importa, y que correspondientemente acumula metales preciosos en su interior, "se vuelve más rica", y en la misma medida "deben otras naciones volverse más pobres" (Steuart, 1769: 440). Lo progresivo en esta concepción, a pesar de todo, es que se considere a "gente libre" como la materia de la política pública para el administrador estatal, y que la satisfacción de necesidades humanas varias sea el telos del proceso económico. Se podría decir que Steuart refleja el paso de la sociedad feudal a la sociedad moderna y la manera en que la nueva economía capitalista se forma a partir de la integración de la actividad económica de diversos individuos y clases sociales. El siervo feudal pasará a ser el trabajador moderno, dando cuenta igualmente de nuevas relaciones políticas e ideológicas hacia la base económica.

En Adam Smith, la "economía política" es igualmente:

> Una rama de la ciencia de un hombre de Estado o legislador, que se propone dos objetos distintos: primero, el proveer de un ingreso copioso o subsistencia para los ciudadanos, o más propiamente, el permitirles proveerse de tal ingreso o subsistencia por sí mismos; y., en segundo lugar, se propone el proveer al Estado o república con un

[4] "La versión tradicional del mercantilismo considerado como doctrina sigue siendo aún el modelo que propusiera Wilhelm Roscher (1874) a finales del siglo pasado y que se basa en cinco ideas básicas que supuestamente subyacen en los planteamientos de los escritores considerados como mercantilistas. En primer lugar, el poblacionismo, esto es, la creencia de que un Estado es más rico en cuando mayor es su población [...] En segundo lugar, Roscher propone la idea del 'bullionismo', es decir, la creencia de que la riqueza de un Estado se mide por la cantidad de metales preciosos acumulados en su tesorería y que circula por la economía [...] Por ello, en tercer lugar, la industria y el comercio son las actividades más importantes y deben ser protegidas. Los autores mercantilistas —y esta es la cuarta idea— propugnan una balanza comercial favorable, basada en la versión más cruda de la teoría de las ventajas absolutas [...] Por último, añade Roscher, para los mercantilistas el objetivo final de toda actividad económica es el fortalecimiento del Estado" (Perdices de Blas, y Reeder, 2010: 15).

> ingreso suficiente para los servicios públicos. Se propone enriquecer tanto a la ciudadanía como al soberano (Smith, 1791: 230).

La definición sigue siendo aristotélica-técnica. Lo novedoso en términos conceptuales es que Smith, a diferencia de Steuart, no define a la riqueza como la posesión de metales preciosos, o a la balanza comercial como el fundamento del enriquecimiento de un país, sino, interesantemente, al "trabajo" humano: "El ingreso bruto de todos los habitantes de un país grande, comprende el producto entero anual de su tierra y trabajo" (Smith, 1791: 19). En la concepción smithiana la instancia productora del "fondo de sostenimiento de los habitantes" de una nación es el trabajo humano; es Smith quien construye el aparato conceptual de la economía política clásica alrededor de una teoría del valor que contiene conceptos como "valor en el uso", "valor en el intercambio", renta, ganancia y salario; esta conceptualización revela un mayor entendimiento en Smith, en comparación con Steuart, del proceso económico capitalista. En un sentido de reconstrucción de paradigma, se puede resumir que lo que le falta a nivel conceptual a Smith, en comparación con Ricardo, es la exclusión de la renta de la tierra del precio natural o mínimo-funcional de las mercancías, una concepción de la economía política, no como *techné* de administración del Estado, sino como ciencia explicativa de las leyes o reglas de la distribución del producto nacional entre clases sociales, y un aparato matemático preciso para hacer cálculos sobre la distribución de los ingresos entre agentes económicos individuales y entre clases sociales en su conjunto; podría agregarse que es primero Jean Baptiste Say quien aleja la economía política del entendido administrativo aristotélico y la acerca al discurso moderno de las ciencias empíricas newtonianas.[5]

Qué tanto de estos desarrollos históricos y conceptuales conoció y trabajó Hegel fue materia de reflexión teórica intensiva desde Marx, tal vez teniendo como un importante antecedente a Eduard Gans,[6] el más eminente de los discípulos y conti-

[5] "La economía política (*Économie politique*), lo mismo que las ciencias exactas (*sciences exactes*) se compone de un pequeño número de principios fundamentales y de un gran número de corolarios, o consecuencias de estos principios. Y si hay algo que es importante para el progreso de la ciencia es que los principios sean sólidamente deducidos de la observación" (Say, 1817b: xxiv).

[6] Se conservan dos manuscritos de los cursos de Gans de filosofía del Derecho en Berlín en 1828/29 y 1832/33, de donde se puede apreciar el entendido del mercantilismo desde el horizonte de la economía política clásica: "De Colbert proviene el sistema mercantilista (*merkantilische System*). El sistema mercantil (*Merkantilsystem*) considera a cada Estado como cerrado y busca producir la relación del Estado; si un Estado debe gastar más

nuadores de Hegel; en general, hasta el imprescindible estudio de Georg Lukács, no se tenía identificada a la economía política clásica como un fundamento importante de reflexión para Hegel, o una materia en la que Hegel haya intervenido e innovado tanto como lo hizo en materia de lógica y metafísica, estética o filosofía de la historia. Lukács tiene en cuenta cómo Hegel conoce la economía política de Steuart hasta Ricardo y cómo sus reflexiones económicas, desde la época de Jena, "presentan una altura extraordinaria —y en particular, para un alemán—" (Lukács, 1967: 412); lo que quedaba pendiente por mapear era la vigencia conceptual específica de las ideas económicas de estos autores en el sistema hegeliano.

Un fragmento fundamental, y cabe decir, único en su tipo, para indagar la vigencia de la economía política clásica en el viejo Hegel es el siguiente pasaje del parágrafo *§189* de la *Filosofía del Derecho de imprenta*:

> La "economía política" (*Staatsökonomie*) es la ciencia que tiene su punto de partida desde este punto de vista. Así entonces, tiene que explicar la relación y el movimiento de las masas en su determinidad cualitativa y cuantitativa, así como su entrelazamiento. Es una de las ciencias, que tiene como su suelo de surgimiento la época más moderna. Su desarrollo muestra lo interesante, de cómo el pensamiento (ver Smith, Say, Ricardo), encuentra los principios sencillos de la cosa, a partir de la infinita multitud de singularidades, que, en un primer momento, yacen ante él; encuentra, asimismo, el entendimiento que en dicha multitud opera y gobierna (Hegel, 1974a: 641).

Se puede apreciar aquí que el entendido de la economía política no es aristotélico-técnico, sino moderno-científico, e igualmente, que trata de una disciplina "moderna" que explica las relaciones, movimientos y determinidades de los factores que entran en juego para satisfacer las necesidades materiales y espirituales de la sociedad civil. Aquí entra a colación el importante tema de las fuentes hegelianas no publicadas en imprenta. Se puede adelantar que las explicitaciones y desarrollos conceptuales ulteriores de Hegel alrededor de la economía política clásica se pueden apreciar no

dinero, para obtener productos de otro Estado, o si, al revés, el Estado necesita gastar menos dinero y exportar más productos: esto es el mejor signo del patrimonio de la nación" Gans, 1971: 109. "El sistema mercantil (*Merkantilsystem*) de Colbert ha dominado por mucho tiempo y todavía no ha sido del todo desplazado. Se basa sobre el pensamiento: para promover el resultado del trabajo de una nación, de lo que se trata es de cómo está constituida la balanza comercial de la nación. Si se exporta más de lo que se importa, o si más dinero se introduce del que sale, así este exceso es el que constituye la riqueza de la nación" (Gans, 1981: 83).

tanto en el texto de imprenta, sino más bien en los diversos manuscritos de clase que dan cuenta de los contenidos expositivos de Hegel en la cátedra de filosofía del Derecho. Podemos adelantar que este entendido moderno-científico de la economía política aparece en las fuentes hegelianas posteriores a 1819; antes, en el semestre de 1818/19 se identificaba la "procuración del Estado (*Staatshaushaltung*)" con la "economía política (*politische Ökonomie*)" (Hegel 1983a: 261). De modo que podemos considerar, a partir del "Catálogo de subasta" de la biblioteca privada de Hegel, recuperado para la investigación hasta la década de 1980 por Norbert Waszek,[7] que hacia 1819 Hegel adquirió el *Tratado de economía política* de Say en la tercera edición en francés y los *Principios de economía política y tributación* de Ricardo, en su primera edición, traducida del francés y equipada con notas explicativas de parte del autor, los libros que estudió sistemáticamente, hecho que se tradujo en la conformación definitiva de parágrafos como el §189 y el §200 los cuales dan cuenta de la base socioeconómica de la sociedad civil moderna y del modo científico en que operan en ella flujos de inversiones e ingresos en sentido económico para las diversas clases o estamentos sociales.

Por ejemplo, si bien la tesis smithiana de que el trabajo es el fundamento del valor de las mercancías y de la producción de la riqueza nacional se encuentra en Hegel desde la época de Jena, la invocación de determinaciones cuantitativas ("valer más que", por ejemplo) alrededor del valor aumenta y se potencia a partir del semestre de 1819/20: "En sus ropas consume cada cual el trabajo inmediato de una gran cantidad de hombres. Este trabajo tiene como requisito muchos trabajos de otro tipo enteramente distinto. Lo que en nuestro consumo tiene más valor, eso es trabajo humano" (Hegel 1983b: 156).

"Quien hace ropas debe tener vivienda, alimentos, herramientas, materiales, etc.; en una palabra: estos trabajos se limitan [sic.] unos a otros. Lo que tiene la mayor cantidad de valor es el trabajo humano" (Hegel, 2000: 117).

Evidentemente en Ricardo se encontraría un aparato matemático preciso para determinar el valor natural de una mercancía a partir de los cálculos de inversión en términos de fuerza de trabajo y de capital constante (empleando una terminología mixta Ricardo-Marx), lo cual daría una matriz cuantitativa de comparación entre el valor económico de una cosa y otra, desde un castor o un venado hasta vino y tela, en ejemplos prototípicos ricardianos. Ahora bien, precisiones matemáticas aparte,

[7] Véase Waszek, 1988.

Hegel puede ofrecer orientaciones conceptuales alrededor de la determinación natural del valor de las mercancías, de los salarios y de las ganancias, en entendidos teóricos que son particulares a Ricardo y no a otro economista clásico.

El precio natural,[8] es decir, el precio mínimo de venta de los productos en el mercado para poder seguir operativo en él de manera constante en el tiempo, y antes de que las fuerzas de la oferta y la demanda entren en la determinación, fue un tema de discusión intensiva entre Smith, Say, Ricardo y otros. Se podría resumir que Ricardo, a diferencia de los demás, excluyó la renta de la tierra de la determinación del precio natural, reduciendo éste a la suma de los gastos de salarios de la reposición del capital constante con algún tipo de adición porcentual. En dos manuscritos provenientes del curso de filosofía del Derecho de 1819/20 se declara: "Los medios, los cuales el trabajador crea, deben conjuntamente constituir el valor de aquello que él consume" (Hegel, 1983b: 162), también: "Los trabajos que el hacer y el actuar de los individuos produce, deben conjuntamente constituir el valor de lo que se consume" (Hegel, 2000: 122); esto se puede interpretar en el siguiente sentido clásico: el precio mínimo de venta de las mercancías debe incluir los gastos en términos de capital constante (máquinas, materia prima) y en términos de capital variable (fuerza de trabajo). Cabe recordar que *consumo productivo* es un concepto fundamental en Say[9] y aceptado por Ricardo, como aquel que genera nuevos valores y no solo los destruye, y que evidencia que los procesos de producción y de consumo en una economía dada están interconectados de maneras específicas.

Sobre cómo se determina lo específico del salario natural, las mismas fuentes expresan: "Se fija aquí ahora también un promedio, de aquello que un individuo requiere de modo necesario. En un pueblo es esto ahora ciertamente de un modo distinto que en otro" (Hegel, 1983b: 162), así como: "Tanto como se necesita para una subsistencia, así tanto debe uno trabajar en un día. Esto es distinto dependiendo del pueblo en cuestión" (Hegel, 2000: 122). Se podría concluir de manera general que Smith y Say eran entusiastas alrededor de la posibilidad de que el crecimiento económico expandido resultaría en salarios que no cayeran al mínimo, sino que incluso fueran opulentos; Ricardo, por la exclusión de la renta de la tierra del precio natural y por la concomitante

[8] Véase Whitaker, 1904, para una revisión del contexto de las teorías clásicas del valor de la economía política y la concepción del precio natural.

[9] "Acumular los capitales productivos (*accumumuler des capitaux productifs*) no es apilar los valores sin consumirlos, es el sustraerlos de un consumo estéril para dedicarlos a un consumo reproductivo" (Say, 1817a: 93).

tesis del agotamiento de las tierras productivas como un fundamento natural para el encarecimiento de los productos agrarios y para la desaceleración en el crecimiento macroeconómico correspondiente, estaba obligado a concluir, que tendencialmente, los salarios de los trabajadores gravitarían al mínimo, sin que la introducción de maquinaria pudiera revertir esta tendencia.[10] El curso de filosofía del Derecho de Hegel de 1824/25 podría hacer eco de este entendido desolador ricardiano: "La manera más baja de la subsistencia se establece por sí misma; este mínimo de la necesidad es, empero, en distintos pueblos, muy distinto" (Hegel, 1974c: 608).

Con respecto a la determinación natural de las ganancias, los siguientes pasajes del mismo semestre son relevantes: "Los medios, los cuales el trabajador crea, deben conjuntamente constituir el valor de aquello que él consume y, además, se debe todavía ganar más de lo que se consume de manera inmediata" (Hegel, 1983b: 162).

"Por lo universal, de que yo tan cara debo dar mi producción, de modo que yo pueda subsistir; de eso depende el valor de la Cosa [...] Ganar oro y plata no es una ganancia (*Profit*) para sí" (Hegel, 2000: 122).

Si bien en Hegel no aparecen los números hipotéticos de Ricardo alrededor de los rendimientos de inversión sobre el capital constante, sí se apunta a que en el precio elemental de una mercancía no solamente entra el cálculo del salario de los trabadores, sino el cálculo del recambio del capital constante con un plus porcentual, que da cuenta del ingreso del capitalista o dueño del capital, quien, por lo demás, no tiene otra fuente de ingreso para su subsistencia que esta ganancia sobre el capital. Cabe recordar que la inclusión de la renta de la tierra en el cálculo del precio natural en Smith llevaba como par incómodo la remanente tesis fisiocrática de que la actividad agraria es supuestamente la actividad económica más productiva.[11]

[10] Ricardo mismo se volvió crecientemente pesimista en torno a los ingresos de la clase trabajadora en el seno de la acumulación de capital y la mecanización de la producción: "Mi error [en las primeras dos ediciones de los *Principios de economía política y tributación*] surgió de la suposición de que siempre que el ingreso neto de una sociedad es incrementado, el ingreso bruto también se incrementaría. Sin embargo, ahora veo razón para estar satisfecho con que el fondo particular, del que los terratenientes y los capitalistas derivan su ingreso, puede incrementarse, mientras que el otro, aquel del que depende principalmente la clase trabajadora, puede disminuir, y de ahí se sigue, si estoy en lo correcto, que la misma causa que puede incrementar el ingreso neto del país, puede al mismo tiempo hacer redundante a la población y deteriorar la condición del trabajador" (Ricardo, 2004: 388).

[11] "Los trabajadores y el ganado trabajante empleado en la agricultura no solamente ocasionan, como los trabajadores en las manufacturas, la reproducción de un valor igual al de su consumo, o al del capital que los emplea, junto con la ganancia de su poseedor; ocasionan, más bien, la reproducción de un valor mucho mayor.

En este sentido es bien interesante y destacable que Hegel siga a Ricardo y no a Say en la conceptuación económica, en la medida en que este último dividió la función capitalista en función empresarial y función inversionista (a la manera de la tradición marginalista y neoliberal actual), a la par que consideraba que el empresario, así como el trabajador y la tierra, prestaban *servicios productivos*[12] a la materia, de modo que todos, sin más, tendrían alguna agencia productiva en torno a la riqueza; cabe mencionar que, a pesar de la incansable insistencia científica de Ricardo, Say nunca ofreció ni una conceptualización ni una matematización de lo que entendía por valor y su supuesta calculabilidad a partir del uso que una cosa puede dar para satisfacer una necesidad humana. La conclusión es que, en las fuentes de filosofía del Derecho, el uso conceptual del vocablo "capitalista" de parte de Hegel es enteramente ricardiano:

> El producir y el consumir están unidos el uno con el otro. Se diferencia aquí un consumir, el cual es igualmente una contribución al patrimonio universal, de otro que disminuye este patrimonio universal. Es ciertamente una necesidad el traer los trabajos a compra.
>
> Si compro estos trabajos, así aumento el patrimonio. Pero mi consumir debe estar unido con entrega de mi trabajo.
>
> El mero capitalista, entonces, consume solamente disminuyentemente, no aumentantemente, puesto que el no entrega ningún producto de su trabajo. (Hegel 1974b: 618)

Siendo estrictos, a pesar de que la posesión del capital constante esté jurídicamente en manos del capitalista, el agente social que efectivamente consume los medios del trabajo de manera productiva, para entregar a la sociedad un aumento concreto de su patrimonio, es el trabajador. No sorprende en ese sentido que en el semestre de 1824/25, Hegel describa a los "capitalistas" [13] como "los abejorros de la sociedad",

Arriba y por encima del capital del granjero y toda su ganancia, ellos regularmente ocasionan la reproducción de la renta del terrateniente" (Smith, 1791, p. 145).

[12] "Servicios productivos. Son los resultados de la acción, o si se quiere, del *trabajo*: de la *industria*, del *capital*, de los *agentes naturales*. Son necesarios para que una utilidad sea producida" (Say, 1817b: 480).

[13] Curiosamente, Say en su *Sobre Inglaterra y los ingleses*, llegó a concebir a los "grandes capitalistas" como meros consumidores improductivos, pero no ubicó a la concentración monopólica de capitales como un problema económico-político: "Se ve sin duda también a grandes propietarios (*grands propiétaires*), a grandes capitalistas (*gros capitalistes*) que pueden cruzar los brazos y que no tienen otro asunto que sus placeres, sus ingresos

que "no son productivos, no crean medios para los otros; tienen estos medios, pero no crean ninguno otro" (Hegel, 1974c: 499).

Finalmente, si bien Hegel no expone en su concepción de la sociedad civil algún apunte cuantitativo concreto sobre la distribución del producto anual entre clases sociales,[14] a lo cual llevaría necesariamente la crítica de Ricardo a Smith y a Say, por lo menos puede considerarse que este tipo de pensamiento económico no le era ajeno del todo, y que en una exposición sobre la eticidad hindú en su filosofía de la historia del semestre de 1830 da cuenta de este entendido ricardiano de la distribución económica y, por lo demás, de un análisis historiográfico que no queda detrás de un Vico, un Boturini o un Marx:

> El príncipe obtiene la mitad del rendimiento de su territorio, o más bien de los terrenos que son cultivados; los brahmanes no pagan ningunos impuestos, como ya fue dicho; se cuenta con que la otra mitad sea suficiente para el cubrimiento de los costos del cultivar y una subsistencia magra para los agricultores. Los ingleses han entrado en duda, de si ellos han de considerar a los hindús como libres propietarios o como feudatarios, de si ellos el tributo deberían de exigir de parte de los agricultores o de los terratenientes (*zamindar*); a partir de una investigación más exacta de la relación del agricultor al *zamindar*, se han decidido a mantenerse a lo último; pero se permiten ahora las más grandes extorsiones y arbitrariedades; los terratenientes desplazan a los agricultores, y dicen que tanta y tanta tierra no se cultiva; de esta manera obtienen ellos una disminución del tributo, luego, empero, reciben a los agricultores desplazados a cambio de un algo mínimo (como jornaleros y dejan que la tierra se les cultive a ellos). El rendimiento entero de cada aldea se vuelve dividido en dos partes, de las cuales la una pertenece al Rajah, la otra a los agricultores; luego empero obtienen todavía partes proporcionales los funcionarios de la aldea, el juez, el supervisor del agua, el brahmán, los dioses, mendigos viajantes, el astrólogo (quien es un brahmán, y declara los días felices e infelices), el herrero, el carpintero, el lavandero, el barbero, el médico, la bailarina, el músico, el poeta. (Hegel, 1830: 156-157).[15]

son así de grandes que exceden todas las necesidades y desafían todos los límites; pero su número es siempre pequeño comparado a la totalidad de una nación" (Say, 1816: 20).

[14] Siguiendo al eminente conocedor de la economía política clásica, Edwin Cannan, por distribución, siguiendo a Ricardo, ha de entenderse la repartición del producto anual entre clases sociales, y no la asignación de salarios, ingresos y renta, a trabajadores, capitalistas y terratenientes alrededor de alguna unidad de producción particular: "El siguiente gran paso hacia el confinar 'distribución' a una disertación sobre los salarios, las ganancias y la renta, fue tomado por Ricardo, cuando declaró en el prefacio que 'el determinar las leyes que regulan' la 'distribución' 'de todo el producto de la tierra' entre trabajadores, capitalistas, y terratenientes, 'es el principal problema en economía política'" (Cannan, 1953: 148).

[15] Lectura y transcripción del Dr. Niklas Hebing sobre el manuscrito Karl Hegel, en posesión del Hegel-Archiv, Bochum.

Se puede considerar como una contribución hegeliana al argumento económico y al aparato epistemológico de Smith, Say y Ricardo, el que la lógica especulativa[16] haya rendido una manera de dinamizar y poner en movimiento las categorías económicas: "Estos dos lados son empero lo universal. Este consumo no debe solamente quedarse como lo negativo, el consumo es también el medio para la producción. En la economía política se considera, por este lado, el hacer y actuar de los individuos. El valor (*Wert*) de estos medios depende igualmente de esto" (Hegel, 2000: 121).

Asimismo, el evidenciar cómo la libertad y la dignidad humana perdían en margen de acción por la vigencia desatada de las fuerzas de acumulación de las riquezas y del capital. Ahí donde la discusión de la fisiocracia[17] y la economía política clásica[18] alrededor de los monopolios tenía que ver, o bien con la detención de los flujos de valor, o de la concentración terrateniente o gremial, en Hegel es el capital el factor fundamental en torno a la existencia factual de monopolios económicos:

> Además, se dice que los gremios tienen un monopolio (*Monopol*), pero esto tiene lugar en la libertad de empresa todavía de modo mucho más agudo. En Inglaterra oprimen así los grandes capitalistas (*Kapitalisten*) a los otros; de esta manera viene una rama de empresa en las manos de pocos, ellos no tienen ningún monopolio legitimado,

[16] En el curso de filosofía del Derecho de 1819/20 Hegel deja claro el aporte de la lógica especulativa a la filosofía del Derecho: "Lo tercero es la verdad de estos dos momentos, la unidad de ambos momentos; la finitud y la infinitud puestas como idénticas, de modo que la particularidad misma es puesta como universalidad, de modo que yo tengo a esta particularidad como lo mío. Yo coloco esta determinidad como idéntica conmigo; yo me reúno con esta particularidad, yo decido, yo me resuelvo, esto es el concepto concreto. Yo aparezco en la existencia inmediata, en la realidad como algo posible; yo soy como independiente del contenido, yo he tomado la resolución, es mi fin. Esto es un concepto especulativo: si hablamos filosóficamente, no se puede evadir la especulación. La consecuencia fue: / a. Permanecer ilimitado en la limitación. / b. Permanecer universal en la particularización. / c. En la negación, igualmente ser positivo. / Esto es la negación de la negación, el superar de los límites: esta es la verdadera infinitud; el concepto de la voluntad, ahí la libertad. El concepto especulativo de la voluntad es la libertad; esto es el comienzo de nuestra ciencia entera. Si es el caso que somos libres, o que no somos libres, esto se ha tratado en la filosofía; ¿por qué no tampoco, si el agua es mojada? / 1. Universalidad / 2. Particularidad / 3. Singularidad / Esta totalidad del concepto, subjetividad. Todo lo racional es el silogismo" (Hegel, 1983b: 61).

[17] "La ley, los derechos prohibitivos, los privilegios exclusivos son los monopolios (*monopoles*) no naturales. Su peligro consiste siempre en el estrechamiento. Aunque el agua se vea precipitada hacia el mar, jamás se desbordará el río. Si el agua puede detenerse, se desbordará. El agua formará una inundación, un pantano, una trampa, y esta trampa priva al mar de consumidores del alimento necesario. Reflexione sobre mi comparación, y encontrará toda la teoría de los monopolios (*théorie des monopoles*)" (Galiani, 1795: 543).

[18] "Tanta tierra llegaría al mercado, que no podría más caer en un precio de monopolio" (Smith, 1971: 225).

> pero lo tienen por medio de su gran capital (*Kapital*) y esto es el más malo de todos los monopolios. Así es, por ejemplo, con las cervecerías. Inglaterra no tiene ningunos gremios, pero el interés comunal conjunta a los iguales, particularmente por los precios; no hay ninguna tasa, pero aquellos que impulsan a la empresa, determinan para sí los precios por preferencia personal, ninguno se excluye a sí de ello. La reflexión, de tener por precios bajos, tantas más ventas, yace más lejana que la consideración de las desventajas de un aislamiento. Así surgen los monopolios precisamente por la libertad de empresa. (Hegel, 1974c: 627).

En el entendido de que la distribución, vista como repartición del producto anual entre clases sociales bajo la economía de la división del trabajo, la aplicación de máquinas y los salarios y las ganancias privadas como fundamento de ingreso para grandes masas de la población, son problemáticas, desiguales y generadoras de un *ethos* social fragmentario y comprometedor de la eticidad,[19] Hegel expone en su *Filosofía del Derecho* medios institucionales para mitigar (si bien no resolver) los problemas intrínsecos de la nueva economía capitalista; la policía y la corporación han de atender a la particularidad de los sujetos como fin en sí y no sólo como mero medio de la acumulación de riquezas.

Precisamente aquí se desmarca Hegel de los economistas políticos clásicos en el horizonte del idealismo alemán y su propia elaboración dialéctica. El siguiente fragmento del semestre de 1819/20 da cuenta de cómo la lógica especulativa de Hegel y su dialéctica de la particularidad llevan a buscar medios de generación de subsistencia, de gestión económica y de conducción política que integren de manera orgánica al individuo en el todo ético:

> Fines de la corporación. Estos son, en primer lugar, el aseguramiento de la subsistencia. Todo singular ha de procurar por sí mismo para ello. Pero esta actividad se queda siempre como una posibilidad, no es una realidad efectiva. En tanto la corporación aparece en lugar de la familia, y en tanto lo particular como tal es el fin más próximo, así se tiene primero que procurar para la formación de los individuos. La coo-

[19] "Envidia y odio surgen así en los pobres contra los que tienen algo [...] Como ahora, por un lado, le subyace a la pobreza la populachidad (*Pöbelhaftigkeit*), el no reconocimiento del Derecho así aparece por el otro lado en la riqueza igualmente la convicción de la populachidad. El rico considera todo como comprable para sí, puesto que él se sabe cómo el poder de la particularidad de la autoconsciencia. La riqueza puede así llevar al mismo escarnio y desvergüenza, a la que va el populacho pobre. (Hegel 1983b: 194-196).

perativa ha de procurar para los niños que han perdido a sus padres. La cooperativa ha también de procurar por aquellos que caen en la pobreza de manera casual; tiene que procurar que a la necesidad universal se le satisfaga. Las producciones deben ser de tipo adecuado. Es el deber frente a la sociedad civil restante. Los demás miembros no pueden investigar esto. Es deber de la cooperativa el procurar por la calidad del trabajo y la impecabilidad: además, la cooperativa ha de procurar que aquellos que han aprendido el trabajo sean asegurados. Así tiene ella la autorización de asegurar el número de los miembros necesarios y la recepción de ellos. Puesto que solamente se puede emplear a un cierto *quantum*, así le pertenece a la corporación determinar el número. Contra esto, en la Edad Moderna se ha alzado la confianza a sí mismo, el confiar de la particularidad. Cada cual quiso solamente mantenerse sobre las propias piernas. Se dice que cada quien debería poder impulsar lo que pueda, lo que le guste. En este punto de vista se ha olvidado, que la subsistencia, la adquisición, no es algo meramente singular, sino que se remite a lo ulterior de la sociedad. Así se abandona cada uno a la casualidad. La racionalidad consiste entonces en ello de que esto no se quede como algo casual, sino que, ante todo, sea algo continuo y no como algo casual, sino como algo fijado, de modo que cuando alguien de la enfermedad, etc., regrese, no obstante, aun así, se le ayude. (Hegel, 2000: 149-151).

Bibliografía

Dunayevskaya, R. (1977). *Filosofía y Revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. Siglo XXI. México.

Gans, E. (1971). *Philosophische Schriften*. Akademie Verlag. Berlín.

___ (1981). *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte, herausgegeben von Manfred Riedel*. Klett-Cotta. Stuttgart.

Hegel, G. W. F. (1830). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschithte*, manuscrito Karl-Hegel. Hegel-Archiv. Bochum.

____ (1974a). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, vol. II, editado por Karl Ilting VRP II. Fromman-Holzboog. Stuttgart.

_____ (1974b). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, vol. III, editado por Karl Ilting. Frommann-Holzboog. Stuttgart.

____ (1974c). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, vol. IV, editado por Karl Ilting. Frommann-Holzboog. Stuttgart.

____ (1983a). *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) [PHRa] und Homeyer [PHRb] (Berlin 1818/19)*. Klett-Cotta. Stuttgart.

_____ (1983b). *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (2000). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*. Felix Meiner. Hamburgo.

Galiani, F. (1795). *Dialogues sur Le Commerce de Blés par L'Abbé Gagliani [Galiani], Nouvelle Édition augmentée de deux Lettres de l'Auteur*. Rottmann.

Jean-Baptiste, S. (1816). *De L'Anglaterre et des Anglais, par Jean-Baptiste Say, Professeur d'économie politique à L'Athènée Royal de Paris, Chevalier de Saint-Wolodimir de Russie, des Sociétés de Zurich, de Boulogne, etc. Auteur du Traité de l'économie politique, Troisième Edition, revue et augmentée.* Arthus Bertrand & Berthoud et Wheatley

____ (1817a). *Traité d'économie politique*, tome premier. Deterville.

_____ (1817b). *Traité d'économie politique*, tome seconde. Deterville.

Lukács, G. (1967). *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Luchterhand. Berlín.

Perdices de Blas L., y Reeder, J. (2010). *El mercantilismo: política económica y Estado nacional*. Síntesis. Madrid.

Ricardo, D. (2004). *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Liberty Fund. Indianápolis.

Rosenkranz, K. (1844). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz. Supplement zu Hegel's Werken*. Dunder und Humblot. Berlín.

Schneider, H. (2010). "Hegels Bibliothek. Der Versteigerungskatalog von 1832" en H. Schneider, *Jahrbuch für Hegelforschung, Band 12-14*. Akademie Verlag. Berlín.

Smith, A. (1791). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol II. Tourneisen and Legrand.

Steuart, J. (1769). *Untersuchung der Grundsätze der* Staatswirthschaft, vol I. Verlage der typographischen Gesellschaft. Múnich.

Waszek, Norbert. (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

Whitaker, Alfred C. (1904). *History and criticism of the labour theory of value in English Political Economy*. Columbia Unitersity. Nueva York.

De la necesidad a la libertad: la sociedad civil

Sergio Pérez Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

Hegel fue el primero en introducir en filosofía la categoría de "sociedad civil" (*Die Bürgerliche Gesellschaft*), categoría que probablemente extrajo de la Ilustración escocesa (Ferguson, Steuard) y de la economía política clásica (Smith, Say, quizá D. Ricardo). El primer uso de esta categoría, en su sentido abstracto, data del curso sobre *Filosofía del Derecho* (*RPhil*) ofrecido en Heidelberg en 1817-1818. De hecho, la primera edición de la *Enciclopedia* (1817) no contiene ningún desarrollo equivalente a la sociedad civil e incluso en el apartado *Die Sittlichkeit*, el nombre mismo no aparece. Las notas de sus alumnos revelan que fue inmediatamente después de esta edición que la categoría aparece en el discurso hegeliano.

Sin embargo, la inclusión de la sociedad civil obedece a los propósitos políticos y demostrativos de la *Filosofía del Derecho* y por eso se aparta de la imagen ofrecida por la economía política. Esto se muestra desde el inicio: Hegel hace derivar la sociedad civil de la disolución de la familia: "La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre sean reconocidos en su mayoría de edad como personas jurídicas, capaces de tener su propiedad libre y de fundar su familia, los hijos como cabezas de las mismas y las mujeres como esposas" (*RPhil* § *177*). Hegel está consciente de que con ello no está siguiendo el orden cronológico: "la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el estado aunque su formación es posterior al Estado" (*RPhil* § *182*), pero hace esta derivación porque su objetivo es colocar a la sociedad civil como mediación lógica entre la eticidad no reflexiva de la familia y el Estado, esto es como un momento en el desarrollo de la Idea de libertad moderna. Hegel desea asímismo separar la so-

ciedad civil de la sociedad política y este es un rasgo que le es propio: antes que él, "*societas civilis*" era usado de manera intercambiable con "sociedad política" para designar la condición de los seres humanos una vez que habían abandonado el estado de naturaleza. Un índice de ello es el capítulo siete del segundo tratado de Locke: "De la sociedad política o civil".

Identificar a la sociedad civil como una mediación en el desarrollo de la vida ética es una convicción que estaba presente ya en el joven Hegel. Desde su escrito de Jena, *De las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, se había propuesto elaborar el concepto de "vida ética absoluta", es decir la eticidad no escindida por el particularismo, en oposición a la "vida ética relativa", que por entonces dominaba la tradición del Derecho natural, y cuya categoría central era el individualismo. Esta convicción juvenil se prolonga hasta la *Filosofía del Derecho,* pero ahora adquiere la forma de una demostración: la obra tiene como propósito examinar, en las instituciones de su tiempo, la actividad del Espíritu en el reino de la libertad. Hegel quiere comprender su presente encontrando, en las instituciones actuales, la razón latente que el Espíritu, en su marcha hacia la libertad, ha inscrito en ellas. Sin embargo, la libertad es un concepto complejo que se expresa en diferentes grados e instancias. Por ello, la *Filosofía del Derecho* debe mostrar la secuencia lógica de sus apariciones, desde las formas más abstractas del Derecho hasta su forma más acabada, el Estado. Hegel es de la opinión que el Estado es la realización concreta de la libertad, la cumbre de la eticidad y quiere probar, lógicamente, cuáles son las instituciones en las que esa libertad se expresa. En esta demostración, la sociedad civil es una instancia lógica y nada más, por eso la llama "el mundo fenoménico de lo ético" (*RPhil* § *181*).[1]

Por ello, desde los primeros parágrafos, nos advierte que, en la sociedad civil, nos encontramos en la "vida ética relativa": "Expresado al principio de una manera abstracta esto produce la determinación de la *particularidad* que se relaciona por cierto con la *universalidad*, pero de manera tal que constituye su fundamento aún solo interior y por tanto solo *aparece* en lo particular de un modo formal" (*RPhil*

[1] Si se ignora este carácter de la demostración filosófica, la deducción de las instituciones sociales parece una ficción. Esto fue lo que llevó a Marx a afirmar que "en este lugar, el misticismo lógico, panteísta, aparece muy claramente", o bien "la realidad no es expresada como ella misma, sino como una realidad distinta", (Marx, 1968. 14).

§ *181*). Es por esta escisión entre sociedad civil y sociedad política que el conjunto de individuos separados de la familia y separados entre sí no constituye sino un "Estado de la diferencia". En la técnica lógica, esto quiere decir que la sustancia ética universal "traspasa" a su propia apariencia y por ello la unidad original de la familia cederá su lugar a relaciones reflexivas. En el plano práctico, el lazo del amor cede su sitio a la lucha por la supervivencia.

Desde el punto de vista político, esta escisión satura a la sociedad civil de antagonismos y conflictos. Aún antes de pasar al examen de sus elementos constitutivos, Hegel advierte los dos principios que la rigen:

> La persona concreta que es para sí misma un fin particular en cuanto totalidad de necesidades (*Bedürfnisse*) y mezcla de necesidad natural y arbitrio (*Notwendigkeit*), es uno de los principios de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad de tal manera que solo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez solo por la mediación de la forma de la universalidad que es el otro principio. (RPhil § 182 W, 7, 339).

La sociedad civil es el momento en el que cada conciencia se percibe como independiente, es un mundo de egoístas en el que cada uno no reconoce sino su propio interés. Es también, sin embargo, una instancia de libertad porque en el trayecto del Espíritu ha surgido el individuo, seguro de su libertad, que busca su satisfacción. Cierto, tal satisfacción requiere de la intervención de otros individuos singulares pero cada uno ha sido arrojado a la relación por la simple necesidad y no hay en ello ninguna reflexión consciente. Solo en este contexto se entrelazan la subsistencia material, el bienestar y el Derecho de todos, por ello Hegel lo llama "sistema como estado exterior". "Sistema" quiere decir que esos seres egoístas no son totalmente independientes, sino solo lo son relativamente. Lo llama igualmente "sistema atomístico" (recurriendo a una categoría de la "doctrina del Ser" en la *Lógica*) porque cada uno se vincula a los demás por el simple mecanismo de la repulsión.

Desde el primer momento, en Hegel, el examen de la sociedad civil no descansa en términos económicos o sociales, sino en categorías lógicas. El verdadero sujeto es la *Idea*, pero perdida momentáneamente en sus extremos, "lo cual constituye el momento abstracto de la realidad de la Idea que en esta apariencia exterior no es más que totalidad relativa y necesidad exterior" (*RPhil* § 184). Desde luego, la sociedad civil es un orden humano existente, real, pero la califica de "abstracta" jus-

to porque, desde la perspectiva de la totalidad, el reino de la necesidad es solo una instancia relativa, un fragmento de la realidad verdadera. Tal afirmación solo es posible desde la filosofía idealista y no desde categorías sociales o políticas: la sociedad es "abstracta" porque es el momento de extrañamiento de la Idea como apariencia; es "abstracta" porque para el idealismo la realidad verdadera es el mundo objetivo pero convertido en consciente de sí.

Pero el idealismo de Hegel también tiene un proyecto político y moral: conciliar esta forma de libertad del individuo centrado en su propio interés con la vida ética universal. Hegel no fue, desde luego, el primero en intentarlo; lo anteceden, entre otros, Rousseau con su concepto de "voluntad general" y Kant con su "imperativo categórico". Hegel comparte con ellos la idea de que la verdadera libertad es la autodeterminación que descansa en una legislación racional. Pero difiere de ellos porque para Hegel la libertad no consiste en identificarse con la voluntad general o sujetarse a una auto-legislación formal. Para alcanzar la verdadera libertad no basta con coordinar la acción propia con la voluntad de todos y tampoco es suficiente adoptar un fin del que se presume que es válido para todos los seres racionales. Para Hegel, la verdadera libertad es encontrarse "uno mismo en el otro", un compromiso con el mundo moral objetivo en una realidad compartida, el *bien* que incluye todas las voluntades.

Ahora bien, la demostración filosófica de ese propósito político y moral consiste en mostrar que, dadas sus premisas, la sociedad civil es incapaz de alcanzar tal libertad sustancial: "Ella ofrece, en estas consideraciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, de la corrupción física y ética que es común a ambos" (*RPhil § 185*). ¿Cómo conciliar el hecho de que la sociedad civil sea un momento necesario de la libertad y, sin embargo, sea incapaz de realizarla? Es posible porque, para Hegel, es resultado del desarrollo del Espíritu hacia la auto-conciencia. Aparece así un nuevo elemento en la demostración filosófica: la historia. El concepto moderno de libertad no es una idea espontánea, sino un logro, un resultado: los hombres siempre han sido libres, pero solo la progresión del espíritu les ha permitido alcanzar esta conciencia. A diferencia de otras doctrinas, en Hegel la sociedad burguesa no resulta de la simple naturaleza humana, sino de la conflictiva historia humana. La historia juega aquí el papel que en otras teorías ocupa la naturaleza o el contrato social: la libertad individual es resultado del desarrollo de la *Idea* y por tanto, un principio del que carecían las sociedades anteriores "a los que les faltaba

la fuerza verdaderamente infinita que solo reside en aquella unidad que deja que la contraposición de la razón se separe con toda su fuerza para luego subyugarla con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo la conserva, intacta" (*RPhil § 185*).

El proceso histórico del Espíritu tiene un fin, un *telos* que le es dado por la Idea de libertad y, por ello, la sociedad civil debe estar subordinada al desarrollo de esta. En consecuencia, la sociedad civil no es un fin en sí, sino un medio puesto por la astucia de la razón para que los seres humanos hagan el aprendizaje de su libertad. Aun si lo ignoran, para ellos la sociedad burguesa es un duro aprendizaje de su conciencia de sí. Por ello es posible reconocer, más allá de sus conflictos, la razón que está activa en las desgracias y los conflictos del presente.

Así se explica, desde el punto de vista político, la particular estructura de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho* compuesta por tres momentos: a) el sistema de necesidades y el trabajo; b) la administración de la justicia; c) el poder de la policía y la corporación. Es una curiosa estructura porque en otras doctrinas políticas los momentos b y c suelen ser considerados como funciones del Estado (aun si se trata de un estado "mínimo"). La inclusión de estos momentos en la sociedad civil se explica de dos maneras: desde un punto de vista político, Hegel quiere separar el reino de los intereses particulares (la sociedad civil) de la tarea de crear las instituciones que aseguren la libertad colectiva (que incumbe al Estado). Hegel no cree que la acción política pueda regular el conflicto de intereses particulares y por ello introduce en la sociedad civil estas formas particulares de universalidad, los apartados b y c, que permitirán, además, el tránsito entre las relaciones individuales y las instituciones políticas de la vida pública.

Adoptando ahora el punto de vista de la demostración filosófica esa estructura de la *Filosofía del Derecho* se explica porque Hegel desea probar lógicamente el pasaje desde un momento "material" (las necesidades para la subsistencia) hasta la vida ética substancial que es el Estado. Y esto se logra mostrando la oposición que contiene la sociedad civil entre las necesidades naturales y los rasgos anunciadores de la universalidad como la administración de justicia o las corporaciones. La sociedad civil inicia con las necesidades y su satisfacción, el trabajo, porque estos representan el extremo lógico opuesto a la vida ética sustancial. El reino de la necesidad es el elemento natural, práctico de la vida: considerado subjetivamente es el dominio de las necesidades elementales; considerado objetivamente es el trabajo y la propiedad. Es el lado "negativo" de la eticidad, negativo porque su punto de partida, la necesi-

dad, es rígido, inmóvil, sin vida, pero coexiste con la universalidad de la propiedad y el trabajo que no son sino antecedentes, aún incipientes, de la vida ética efectiva. La pregunta que guía a la *Filosofía del Derecho* en este momento es ¿cómo es posible transitar de la necesidad a la libertad? ¿Cómo es posible pasar de este estado de la diferencia real hasta la vida ética sustancial (que en su juventud Hegel llamaba "la indiferencia") la cual es lo verdaderamente real y subsistente?

Esta imbricación entre política, historia y demostración filosófica es la manera hegeliana de concebir la sociedad moderna. Es política, porque sostiene que si la vida social estuviese basada únicamente en los fines egoístas y utilitarios entonces es una realización parcial de la libertad porque las acciones están determinadas solo por la particularidad y por una universalidad abstracta: "Es el terreno en que los fines subjetivos y las oposiciones morales descargan su descontento y su fastidio moral" (*RPhil § 189*). Es histórica, porque coloca a la sociedad como un momento de la progresión del Espíritu, un momento de la historia universal. Y es filosófica porque sostiene que la verdadera universalidad no puede ser formal y abstracta, pues incluye la acción consciente de los individuos en busca de su libertad.

Solo una vez que la *Filosofía del Derecho* ha planteado este marco general, puede pasar a examinar los elementos con que inicia la sociedad civil: la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo, elementos en que habremos de concentrarnos.

El modo (Art) de la necesidad y su satisfacción

La sociedad civil abre con el momento en que los individuos deben satisfacer sus necesidades materiales.[2] Quien dice "necesidad material" dice, en un primer momento, relación directa con la naturaleza exterior. Con las necesidades nos encontramos en un momento en que la naturaleza y el Espíritu están aun estrechamente vinculados. La necesidad material es el reino de las tendencias y las inclinaciones fisiológicas. En la sección "Antropología" de la *Enciclopedia,* Hegel había sostenido que la irrupción de la conciencia humana se presentaba justamente en el momento en

[2] Desde este primer momento, Hegel se separa de la economía política clásica. En efecto, para esta la sociedad es el reino del intercambio, de la producción, de la mercancía y del valor de cambio; para Hegel, el dominio de la necesidad material y su satisfacción, es decir, el reino del valor de uso y el consumo.

que la necesidad inmediata y el Espíritu se separan y el ser humano queda enfrentado, como ser finito que es, a un mundo de objetos externos ante los cuales debe actuar para vivir. La sociedad civil contiene este momento "natural", en el sentido específico de que el ser humano pertenece a la naturaleza y no es una excepción a ella.

Pero aun en este reino de la escasez aparece la libertad humana. No se trata nunca de la simple necesidad fisiológica, porque el ser humano no es mera inmediatez sino Espíritu. Aquí, la libertad se muestra en la multiplicación de las necesidades, y luego, en su diferenciación "en partes y aspectos singulares que de esta manera se transforman en distintas necesidades particulares y por tanto más abstractas" (*RPhil § 190*). Aun en la satisfacción inmediata hay una espiritualización, de manera que entre los seres humanos "no es la necesidad sino la opinión la que hay que satisfacer" (*RPhil § 190*). Es por eso que en la sociedad civil aparece una nueva figura de la conciencia, el hombre (*das Mensch*): "Aquí, en el punto de vista de las necesidades es la representación concreta que se llama 'hombre'. [...] Tan solo aquí y particularmente aquí puede entonces hablarse en este sentido de 'hombre'" (*RPhil* § 123 y 190). A diferencia de la "persona" del Derecho Abstracto, el "hombre" de la sociedad civil está dotado de todos sus rasgos particulares, de sus impulsos, deseos y habilidades. Después de su determinación como "persona" y luego como "sujeto moral", cada "hombre" es ahora considerado en su existencia concreta, es un individuo activo que tiene sus propios intereses y fines que lo impulsan a entrar en relación con otros individuos como él, en una trama de necesidades y dependencia.[3] El hombre de la sociedad civil es consciente de su Derecho a perseguir fines particulares, y consciente de que posee derechos, lo mismo que cualquiera de sus semejantes. Demanda entonces que sus fines, lo mismo que sus derechos le sean reconocidos: es un ser humano y social porque plantea exigencias particulares y valores jurídicos.

Con el "hombre" se introduce una nueva forma de libertad: la de elegir y perseguir fines propios. El hombre de la sociedad civil está buscando ciertas clases de satisfacción entre muchas alternativas posibles. Esta libertad sigue estando condicionada porque enfrentado a una diversidad de objetos externos debe decidirse por unos de ellos en detrimento de otros. No puede coincidir enteramente con sus

[3] He aquí las razones por las que actúa el hombre económico de A. Smith: "[la sociedad] es la consecuencia necesaria de cierta inclinación natural de todos los hombres que no se proponen fines de la utilidad; es la inclinación que los lleva a cambiar, a traficar, a hacer trueques e intercambios de una cosa por otra" (Smith, 2009: 47).

deseos, porque de este modo se desintegraría en una diversidad de impulsos y tendencias y por tanto debe saber contenerse a fin de preservar su propia unidad. Es libertad porque él extrae de sí mismo sus fines, pero libertad condicionada por su entorno. Esta libertad ciertamente es espiritualización, pero de lo inmediato, y por eso Hegel la llama "libertad abstracta".

Puesto que esta es una forma de libertad condicionada, el individuo puede fracasar, incluso ante sí mismo. En efecto, lo mismo que se multiplican las necesidades, se diversifican los medios y los modos de satisfacerlas: "Es una multiplicación que se continúa al infinito y que se llama 'refinamiento' en la medida en que es diferenciación de esas determinidades y apreciación de la adecuación de los medios a los fines" (*RPhil § 191*). Los seres humanos se han distanciado de su naturaleza elemental mediante la multiplicación de necesidades, pero esto mismo puede someterlos. El refinamiento es una consecuencia natural, pero tiene riesgos; según Hegel conduce a una infinitud de satisfacciones inagotables, esto es a un "mal infinito" porque cada intento de fijar un límite empuja este límite más allá de sí mismo. Estar atado a un mal infinito no es ser libre porque es perseguir un fin que, por definición, nunca será alcanzado: "Lo que los ingleses llaman 'confortable' es algo inagotable y que continúa al infinito, pues toda comodidad muestra nuevamente su incomodidad y las invenciones no tienen fin" (*RPhil § 191*).

El refinamiento es parte de la libertad, pero no carece de problemas: "por una parte, la particularidad en cuanto satisfacción... se destruye a sí misma en el gozo y destruye su concepto sustancial" (*RPhil § 185*). Por otra parte, la satisfacción de esas necesidades es contingente, esto es, que puede ser y puede no ser, es decir arroja la vida del individuo al azar de la privación: "La particularidad para sí es el libertinaje y la falta de medida e incluso las formas de libertinaje también carecen de medida y los conduce a la mala infinitud... y la privación y la necesidad también carecen de medida" (*RPhil § 184*). El hedonismo incontrolado destruye a la sociedad, porque los cálculos del entendimiento egoísta conducen a la extravagancia. Las necesidades pueden multiplicarse y diferenciarse, pero sin auto-control no llevan a la libertad sino a una suerte de sometimiento auto-infringido, a una dependencia auto-impuesta: "El lujo es asimismo un aumento infinito de la dependencia..." (*RPhil § 195*). Adicionalmente, la abundancia tiene como contraparte la carencia y ambas resultan de la contingencia. Es por eso que, de manera natural, la *Filosofía del Derecho*

hace comparecer a Diógenes de Sinope y su crítica radical al refinamiento de las sociedades helenísticas.[4]

Esta dependencia "interior" producida por las necesidades se desdobla en una dependencia "exterior", porque el individuo se ve obligado a hacer frente a otros individuos igualmente orientados a satisfacer su propia necesidad. La sociedad civil es el reino del egoísmo: "En la sociedad civil cada uno es un fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él" (*RPhil § 182*). Cierto, ese individualista debe salir de sí porque no puede satisfacer sus propias necesidades, pero la interdependencia que resulta es solo externa: "El fin egoísta, conducido de ese modo a su realización forma una dependencia multilateral" (*RPhil § 183*). ¿Cómo podría esta suma de egoísmos producir una comunidad sustancial? Tal interdependencia es parcial por sus objetivos, esto es "abstracta": "La necesidad y los medios son, en cuanto ser ahí real un *ser-para-otro*, cuyas necesidades y cuyo trabajo condicionan recíprocamente la satisfacción" (*RPhil § 192*). La abstracción de la multiplicidad de las necesidades se ha trastocado en abstracción de los individuos entre sí.

Tal universalidad es "abstracta" porque cada individuo se presenta solo en tanto que portador de valores de uso y en su Derecho como poseedor sobre estos.[5] "Abstracta" también porque cada uno depende de las demandas de los demás que son igualmente propietarios y se afirma a sí mismo como portador de sus derechos de propiedad. Y este formalismo y esta abstracción son los que provocan que la sociedad civil sea una eticidad "relativa": si los principios de propiedad y el Derecho son los únicos criterios bajo los cuales este dominio puede ser comprendido, con ello se han establecido los límites de su participación en la vida ética sustancial, esto es, en la realización de la libertad efectiva.

El sistema de necesidades es la "apariencia" de la eticidad sustancial. La categoría de "apariencia" (que pertenece a la "doctrina de la esencia" en la *Lógica*) bus-

[4] El cinismo de Diógenes expresa la paradoja de que la vida cultivada, que separa al hombre de la animalidad, se ha convertido en una opresión estúpida. Sometido a sus deseos nunca satisfechos, el hombre se ha esclavizado a sí mismo y por ello Diógenes propone una vuelta a la vida natural más elemental: la vida del perro. Para el cínico, la animalidad es libertad cuando resulta de una elección consciente.

[5] En la sociedad de la economía política cada uno es un productor independiente que lleva un objeto útil al mercado, pero cuyo interés se encuentra en el valor de cambio, es decir, en la cantidad de trabajo equivalente que puede recibir por esa mercancía. En Hegel, por su parte cada uno va al mercado para satisfacer sus necesidades, es decir, está guiado por el valor de uso para su consumo. Ambos son propietarios, pero el primero es un productor o un comerciante y el segundo es un consumidor.

ca aquí señalar la ambigüedad que, desde el punto de vista de la libertad, afecta a la sociedad civil. Su uso está justificado desde el punto de vista lógico porque ella indica que, bajo la forma de la "apariencia", la sociedad civil "oculta" que depende de un fundamento más alto que ella misma.[6] En otros términos, la sociedad civil no es aún la libertad lograda, pero si se la coloca como un momento del proceso, entonces adquiere sentido y deja ver que forma parte de la eticidad sustancial. Su "sistema de necesidades" tiene méritos innegables en torno a la libertad, pero no es posible considerarla como la última verdad, como la verdad social-moral.

La exterioridad de un individuo respecto de otro se aprecia mejor cuando esa relación es definida como "reconocimiento". Para Hegel, la categoría de reconocimiento está muy lejos de expresar la vida sustancial entre los hombres; para él, "reconocimiento" significa que es una relación de dos individuos, cada uno de los cuales es un ser independiente y subsistente en sí. Cada uno de los individuos de la sociedad civil encuentra frente a sí otro(s) individuo(s) igualmente auto-subsistente(s): cada uno es y el otro es también, y este sencillo "también" pretende describir toda la relación. Quien dice "reconocimiento" dice "exterioridad", universalidad "abstracta", esto es, carente de un verdadero fundamento común: "La forma de la universalidad aparece aquí porque tengo que regirme de acuerdo con otros. Yo adquiero de otros los medios para mi satisfacción y tengo por eso que aceptar su opinión" (*RPhil § 192*). Cada hombre y la relación misma se han vuelto "abstractos" porque en la relación solo cuentan como propietarios y consumidores, y nada más.

Cierto, el reconocimiento crea una cierta homogenización, una apariencia de igualdad que impulsa a cada uno a hacerse semejante a los demás: cada uno influye en la actitud del otro y se imitan entre sí "en el modo de vestir, en la hora de las comidas, hay una conveniencia que debe aceptarse... porque lo más inteligente es comportarse como los demás" (*RPhil § 192*). Pero simultáneamente existe una tendencia del hombre de la sociedad civil a expresar su particularidad; el burgués tiene un sentido profundo de su individualidad, pero como solo puede lograrlo con el telón de fondo de la homogeneidad se esfuerza en hacerse valer "por medio de algo que lo distinga" (*RPhil § 193*). El burgués no conoce las leyes que gobiernan el proceso como un todo, pero aprende a moverse en este juego del interés y

[6] Marx, quien lee a Hegel desde la perspectiva social, encuentra incomprensible este discurso lógico: "Si traducimos esta frase a prosa ordinaria" y prosigue: "racionalmente, las frases de Hegel serían simplemente estas..." (Marx, 1968: 15).

las pasiones, dentro de la trama de reglas que le permiten alcanzar el éxito personal, aun a costa de los demás. Todo ello parece un tanto trivial, pero se explica porque la *Filosofía del Derecho* quiere mostrar la racionalidad que guía la conducta, la visión del mundo y la percepción de los demás que tiene el hombre de la sociedad civil.

Hasta ahora, en la sociedad civil, se ha mostrado como meramente "formal". Pero Hegel quiere probar que la necesidad también posee un cierto grado de liberación, esta vez en relación a la naturaleza material del hombre. Lo específicamente humano ha sido lograr separarse de la ciega necesidad inmediata. A través de este alejamiento el "hombre" se espiritualiza porque produce su propio concepto de necesidad. "Se oculta la rígida necesidad (*Notwendigkeit*) natural de la necesidad (*Bedürfnis*) y el hombre se comporta en referencia a una opinión suya, que es en realidad universal y a una necesidad instituida por él; ya no está en referencia a la contingencia exterior, sino interior, el *arbitrio*" (*RPhil § 194*). Hegel vuelve sobre el tema que encontró a propósito del refinamiento, pero le da una orientación distinta, ahora en torno a la educación o formación (*Bildung*). Por ello su interlocutor ahora no es la economía política sino Rousseau. Hegel no cree, como este último, en la inocencia de un estado pre-social porque para él no existe ningún estado previo a la asociación y por tanto no hay pérdida que lamentar. La formación (*Bildung*) es la prolongación de lo que había probado en su *Antropología*: la auto-determinación implica tomar posesión de uno mismo en el momento de actuar sobre uno mismo: "Es una falsa opinión creer que la libertad respecto a las necesidades se encuentra en el llamado 'estado natural' en el que solo valdrían las llamadas necesidades naturales simples y para su satisfacción solo usaría los medios que le proporciona, inmediatamente, una naturaleza contingente" (*RPhil § 194*). El problema de la libertad no se resuelve con nostalgia, volviendo atrás a un pasado imaginario. En caso de existir, tal estado de naturaleza estaría dominado por el hedonismo, el utilitarismo y el temor, todos ellos obstáculos para alcanzar la vida del Espíritu: "Eso no sería más que la espiritualidad hundida en la naturaleza y por ende un estado práctico no libre. La libertad radica únicamente en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre sí" (*RPhil § 194*). Como sabemos, lo mejor que puede hacerse ante el estado de naturaleza es abandonarlo.

El formalismo de la libertad imprime a la conciencia burguesa a la vez su fortaleza y sus limitaciones. Su fortaleza porque la educa en su Derecho a la libertad subjetiva, su Derecho a determinarse a sí misma para actuar de acuerdo con su pro-

pia concepción del *bien*. Ya no aceptará que los fines le sean impuestos desde fuera, sino que quiere determinarlos por sí misma, porque solo así, como auto-determinada, esa conciencia se considera libre. Pero simultáneamente, el reino estrecho de la satisfacción de sus necesidades le impide ver la necesidad de una forma superior de libertad; la sociedad civil no le permite ver otra realidad y por ello la conciencia burguesa se conforma con el azar y la contingencia que dominan su existencia. Y, sin embargo, en sus contradicciones, la sociedad civil ya contiene el impulso para ir más allá de sí misma, ya contiene los rasgos de la libertad sustantiva: "Esta unidad, que a causa de la independencia de ambos principios en este punto de vista escindido no es a identidad ética, no existe por eso justamente como libertad, sino como necesidad de que lo particular se eleve a la *forma de la universalidad*, de que busque y tenga su existencia en esta forma" (*RPhil § 186*).

¿Cuál es el origen de esta contradicción inherente a la sociedad civil? Hegel no recurre a la producción económica (como lo haría la economía política), ni a la lucha de clases (como lo hará Marx), sino introduce la historia, el devenir de la idea, el desarrollo del Espíritu. Desde el punto de vista filosófico, la sociedad civil es un momento de la Idea que se escinde a sí mismo a fin de alcanzar una reconciliación superior consigo misma:

> El interés de la idea, que no está en la conciencia de los componentes de la sociedad civil como tales, es el proceso por el cual la individualidad y la naturalidad de los miembros se eleva, a través de la necesidad natural y lo arbitrario de las necesidades a la libertad formal y a la universalidad del saber y del querer: es el proceso por el que la subjetividad se cultiva en su particularidad (*RPhil § 187*).

Desde el punto de vista de la particularidad, la sociedad civil es el dominio de la libertad subjetiva para realizar sus fines y satisfacer sus necesidades materiales; desde el punto de vista lógico, es la escisión de la idea que Hegel postula para probar una tesis histórica y política: la necesidad de una vida ética sustantiva: "La Idea en esta escisión confiere a los momentos una existencia propia: a la particularidad el Derecho de desarrollarse en todos sus aspectos, y a la universalidad el Derecho de mostrarse como el fundamento y la forma necesaria de la particularidad, como el poder que rige sobre ella y como su fin último" (*RPhil § 186*).

Si no se tiene presente esta tesis histórica demostrada filosóficamente, el discurso de la *Filosofía del Derecho* parece una doctrina social trasnochada o metafísica.

Afirmar que la Idea se escinde es sostener que en el vector racional el conocimiento va de lo sustancial a sus manifestaciones, mientras que por el contrario, el vector lógico demostrativo va de las formas más abstractas de libertad a su existencia concreta en la vida ética absoluta. Por eso la demostración parte de la necesidad para desembocar en el Estado, que es el fundamento lógico de todo, pero cuya demostración obliga a concluir en él. El verdadero sujeto de la *Filosofía del Derecho* es la Idea de libertad la cual debe presentarse en diferentes momentos e instancias con grados desiguales de realidad. Una de estas instancias es la sociedad civil. Lo esencial no es entonces el discurso económico o social sino el desarrollo a la vez histórico y lógico del Espíritu del cual la libertad burguesa es una instancia. ¿Y por qué hace falta una vida ética sustancial? Porque según Hegel, la aspiración más alta de los seres humanos es realizar un sistema organizado de instituciones que permitan realizar la libertad práctica de los individuos, organizar la libertad de cada uno con todos, y todo ello mediante la acción consciente de sus miembros.

El modo (Art) del trabajo

La satisfacción de las necesidades descansa en el trabajo. La *Filosofía del Derecho* divide su examen en dos partes: dedica solo tres parágrafos (*RPhil* §§ 196-198) a su naturaleza y luego describe su forma alienada en la sección dedicada a la policía.

El trabajo es mediación entre las necesidades y su satisfacción: "La mediación que prepara y obtiene para las necesidades especializadas, medios adecuados igualmente especializados, es el trabajo" (*RPhil § 196*). La economía política había descubierto que el trabajo moderno produce dos clases de valor: valores de uso para el consumo y valores de cambio para el intercambio mercantil.[7] Este último es el aspecto relevante del trabajo, tanto para A. Smith como para D. Ricardo.[8] Hegel, por

[7] Para la economía política clásica, el trabajo es productor de valor de cambio, la fuente de la riqueza de las naciones modernas; para Hegel, el trabajo es la actividad por la cual los seres humanos satisfacen sus necesidades, esto es, la simbiosis que ellos establecen con la naturaleza, el régimen de los productos útiles para el consumo.

[8] En la economía política clásica el trabajo es esencialmente trabajo fabril destinado a producir valor. En A. Smith este alcanza su culminación. En efecto, en oposición a los fisiócratas, que consideraban productivo sólo el trabajo agrícola (por su complicidad con la productividad de la tierra), para Smith todo trabajo, especialmente el trabajo fabril es la verdadera fuente del valor y la riqueza. El régimen capitalista hacía su aparición en pleno.

su parte coloca al trabajo como productor de valores de uso, de objetos útiles para el consumo, para la satisfacción de las necesidades: "El sudor y el trabajo humano le dan al hombre los medios para la satisfacción de sus necesidades" (*RPhil § 196*). El trabajo es aquí la actividad humana que realiza la simbiosis con el mundo natural, la actividad básica que asegura la subsistencia. Es verdad que el trabajo ha adquirido en la sociedad civil un carácter social pero no entre productores independientes en busca del valor, sino como productores de bienes para el consumo: "(el trabajo) hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones humanas y lo que consumen sea trabajo" (*RPhil § 196*).

En tanto que satisfactor de las necesidades, el trabajo no es "abstracto" sino concreto: es trabajo del panadero o del herrero, etc. Sin embargo, puesto que el trabajo se modifica con la multiplicación de necesidades, es siempre más diferenciado y específico debido a la división del trabajo. El trabajador moderno ya no produce bienes terminados sino fragmentos que luego serán compuestos en una mercancía útil. Un trabajador moderno no es desdichado porque deba trabajar (pues esta es una actividad connatural a la vida) sino porque debe realizar un trabajo cada vez más particular a lo largo de toda su vida. En este sentido, debido a la especialización, el trabajo deviene "abstracto" en el sentido de que es trabajo elemental, que apenas requiere de habilidades y determinaciones humanas.[9]

La *Filosofía del Derecho* deduce la división del trabajo a partir de la diferenciación de las necesidades y lo hace siguiendo el esquema lógico del que había hecho uso en el Derecho Abstracto. Puesto que la necesidad es un modo del ser-ahí en el cual se realiza la personalidad, ese ser-ahí es necesariamente un ser-para-otro, lo mismo que la "persona" del Derecho Abstracto. La diferencia es que la necesidad material es más demandante que el contrato y crea una red más profunda de dependencias (pues la persona solo dispone del Derecho y del contrato). De manera indirecta, Hegel está debatiendo con las doctrinas del Derecho natural que han elevado al individuo aislado y su necesidad al rango de principio universal, sin importar si este individuo

[9] Esta conversión del trabajo concreto en trabajo abstracto es más notable en la *Enciclopedia*: "El trabajo que así se ha hecho igualmente más abstracto, conduce, por un lado, mediante la uniformidad a la facilidad de la tarea y del aumento de la producción; por otro lado, empero, conduce a la limitación a una sola habilidad y con ello a una dependencia más incondicional respecto a la interconexión social. La habilidad misma se hace así mecánica y recibe la capacidad de permitir la entrada de la máquina en el lugar del trabajo humano" (Hegel, 1817 § 526).

se presenta como individualidad absoluta o como una abstracción particular derivada del contrato y la propiedad. Para Hegel, por el contrario, el verdadero principioes una sociedad en la cual la acción humana tiene un sentido y un fin válido para todos y de ella, el trabajo es una buena instancia. Por ello, debe esforzarse por limitar el principio de la particularidad como algo que tiene un lugar en la vida ética, pero un lugar limitado que no puede usurpar la perspectiva de la totalidad.

Nuevamente, la *Filosofía del Derecho* no está persiguiendo al "hombre económico". Ella solo quiere examinar lo que sucede en el horizonte de la libertad una vez que el trabajo se ha especializado hasta la abstracción. Reconoce la simplificación del trabajo, pero no la asocia al aumento de la productividad de la riqueza sino de la enajenación que el trabajador moderno padece en el proceso productivo. Hegel tiene en mente el trabajo manufacturero y fabril, pero desde la óptica del trabajo enajenante que es la consecuencia del lujo y del refinamiento.

Y es por eso que, ante ese aspecto "negativo", introduce el lado "positivo" del trabajo, esta vez como educación del ser humano. El trabajo humaniza al hombre y aún en su enajenante forma actual es constitución de una nueva cultura a la vez teórica y práctica. En la división del trabajo se desarrolla una "cultura teórica" que se exhibe "en la movilidad y rapidez del representar y del tránsito de una representación a otra, en la comprensión de las relaciones complejas y universales, etc." (*RPhil § 197*). El trabajo es el mejor índice para ver la acción humana en la transformación del mundo natural, en la elaboración de herramientas o útiles de trabajo y en la transformación de uno mismo. Aún el trabajo fabril contribuye a la formación espiritual del ser humano. El trabajo es la elaboración de una "segunda naturaleza": a medida que se extienden los utensilios, se extiende también la auto-educación, la disciplina, que es la "cultura práctica" del hombre: "La cultura práctica que se logra por medio del trabajo consiste en la necesidad que se produce a sí misma por el hábito de estar ocupado" (*RPhil § 197*). Finalmente, en algo que recuerda la experiencia del esclavo de la *Fenomenología*, el trabajo "consiste además en la limitación del obrar por la naturaleza del material y sobre todo por el arbitrio de los otros, en el hábito de una actividad objetiva que se adquiere con esta disciplina y en habilidades universalmente válidas" (*RPhil § 197*).

El trabajo es una disciplina, una disposición que produce un "modo de ser". Pero la forma que adopta el trabajo en las sociedades modernas está muy lejos de realizar la libertad prometida. No es solo que el trabajo dependa del arbitrio de los

demás, sino que la participación de cada uno en la sociedad está sujeta al azar y la contingencia del patrimonio. "Patrimonio" quiere decir dos cosas; por una parte, los recursos propios (capital) y, por la otra, las habilidades personales y, ambas son circunstancias completamente fortuitas. Poseer capital depende básicamente de aquello que se hereda de los padres y poseer habilidades depende, por un lado, de la destreza personal y, por el otro, de la educación que se reciba y, puesto que en esto descansa la participación en la riqueza social, la sociedad civil se revela como el dominio de la desigualdad creciente: "a cuya multiplicidad da lugar la diversidad en el desarrollo de las condiciones corporales y espirituales ya de por sí desiguales" (Hegel, 1817 *§ 200*).

La sociedad es el reino de la desigualdad y nada en ella parece obedecer a una universalidad consciente, por ello la igualdad entre los hombres no es un principio de la sociedad civil: "Pertenece al entendimiento vacío que toma su abstracción por 'deber ser' y racional, el oponer la exigencia de igualdad al Derecho objetivo de la particularidad del Espíritu incluido en la Idea" (Hegel, 1817 *§ 200*). No está en la racionalidad de la sociedad civil producir un régimen de igualdad porque en ella cada individuo es una singularidad. Es parte de la vida del Espíritu pero está asociada en última instancia a la naturaleza, tanto exterior como a la naturaleza de cada cuerpo y de cada alma: "Esta esfera de la particularidad que presume ser universal mantiene al mismo tiempo, en esta identidad solo relativa con él, la particularidad natural arbitraria, o sea un resto del estado natural" (Hegel, 1917 *§ 200*).

En lo que concierne a la libertad, la participación de cada individuo al bienestar es solo una posibilidad entre muchas otras. Es una libertad "formal" en el sentido de "debida al azar y la fortuna". Tal formalismo no es, desde luego, suficiente: bajo estas premisas la libertad es una palabra vana. Cierto, el hombre de la sociedad ha adquirido derechos y conciencia de estos como persona jurídica y como sujeto moral, pero el bienestar particular forma también parte del Derecho a la libertad y debe ser efectivo, realizado, no una mera contingencia. Esta es la crítica fundamental de Hegel: sin las bases que aseguren la realidad de ese Derecho, la palabra "libertad" es solo una quimera. Con Hegel, no bastan los discursos grandilocuentes; con él los derechos deben ser efectivos, tener un contenido material, y en este sentido, la sociedad civil no puede ofrecer sino remedios parciales. Por ello introduce ciertas instituciones que harán el papel de mediadoras entre la vida ética relativa y la vida ética sustantiva. Una de estas instituciones es la policía. A los oídos modernos puede sonar extraña la inclusión de la policía en el terreno de la sociedad civil, pero

se explica porque Hegel hace suyo el concepto de "policía" que imperaba aún a inicios del siglo XIX. En efecto, en una historia que inicia en siglo XVII se comenzó a llamar "policía" al conjunto de medios por los cuales se hacían crecer las fuerzas del Estado, manteniendo, además, un buen orden colectivo: "En el siglo XVIII la policía está constituida enteramente bajo un sueño; construir la felicidad del pueblo. Esto va, desde el aprovisionamiento de las ciudades, evitar la blasfemia pública, mantener las calles limpias de prostitutas, evitar las aglomeraciones y vigilar la disección de cadáveres" (Arlette y Foucault, 2004: 412).

Tal concepción de la policía tenía una larga tradición en Alemania: "Acepto la afirmación de aquellos que llaman 'policía' al conjunto de medios que sirven al esplendor de todo el Estado y a la felicidad de todos los ciudadanos" (Von Hohental en Foucault, 2004: 321). La policía se encarga de gobernar, ordenar la vida pública, pero se encarga igualmente de las almas y de su participación en el Estado. La policía debe resguardar la instrucción de los niños, esto es, que aprendan sus letras, que adquieran el sentido de la piedad y que sean capaces de manejar armas. En París, la policía estaba compuesta de una oficina de caridad (que se encargaba de los pobres), una oficina de dominio (que se hacía cargo de los inmuebles pero también de la lealtad, la modestia y la familia, esto es la manera en que la gente hacía uso de su riqueza a fin de no permitir que esta se dilapide):

> Le he propuesto [a la policía] como su verdadero objetivo, al Hombre, en el cual se imprimen la virtud y el vicio, a fin de que, como por grados, este sea conducido, desde su infancia, a su perfección, con el fin de que, una vez alcanzada cierta perfección, sea retenido, él y su acción dentro de los términos de la verdadera virtud política y social, cualquiera que sea la tarea a la que se consagre (de Mayene en Foucault, 2004: 329).

Es probablemente esta concepción la que reaparece en la *Filosofía del Derecho*, porque Hegel asigna a la policía deberes similares: "El control y la precisión policial tienen la finalidad de mediar entre el individuo y la posibilidad general existente para el alcance de sus fines particulares. Tiene que preocuparse de la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, la salud, etc." (*RPhil § 236*). La policía tiene que ocuparse de la educación de los niños "frente al arbitrio y la contingencia de los padres" (*RPhil* § 239) si los individuos aniquilan con el derroche su seguridad y la subsistencia de su familia. La sociedad civil tiene el deber y el Derecho de tomarlos en tutela y hacer cumplir en su lugar la

finalidad de la sociedad y la suya propia (*RPhil § 240*). Hegel introduce a la policía en la sociedad civil porque desea mantener separadas la tarea de gobernar y las instituciones de la vida ética absoluta que es el Estado. El gobierno de la vida cotidiana es de un orden conceptual subordinado a las cuestiones generales de la vida ética sustantiva en la cual se resuelven los dilemas de la universalidad de los derechos. A diferencia del estado burgués, el Estado hegeliano no tiene como tarea preservar las relaciones económicas de la sociedad civil. Y a la inversa, en el dominio político no deben interferir las particularidades de fortuna o habilidades de cada individuo.

La tarea de gobernar es propia de la sociedad civil, la tarea de crear las instituciones generales de la libertad incumbe al Estado. Solo los cuerpos legislativos y universales son propiamente políticos, alejados del conflicto de intereses que domina en la sociedad civil. El ideal político de Hegel es que el Estado se ocupe de la vida ética sustancial, es decir, de la libertad y la dignidad de todos, y por ello debe existir una separación con el mundo del egoísmo y la propiedad. Solo así puede hablarse de una elaboración consciente de la libertad.[10]

Sin embargo, la existencia de esos mecanismos de mediación es indispensable en una época en la que los derechos al bienestar del individuo, especialmente del trabajador no son reconocidos. Y como sabemos, para Hegel, si esos derechos no tienen presencia efectiva, no puede hablarse ni de libertad, ni de dignidad. Librada a sí misma, la sociedad civil es el reino del arbitrio y el azar: "Al mismo tiempo que se retira (a los trabajadores) los medios de subsistencia naturales (*RPhil* § 217) y se elimina el lazo que representaba la familia en la forma de un clan (*RPhil* § 181) se les priva en mayor o menor medida de todas las ventajas de la sociedad" (*RPhil § 241*). La crítica de Hegel a la sociedad civil está dirigida a la exclusión y la falta de derechos de grandes estamentos sociales y, de manera concomitante de la falta de dignidad y de libertad. Es un doble mérito de Hegel primero, dejar claro que la pobreza es un producto necesario de la sociedad civil y, luego ver a la pobreza como

[10] Hegel había publicado en 1817 un artículo con el título "Las actas de la asamblea del reino de Würtemberg", una situación política en la que la asamblea regional, en nombre de los "antiguos derechos feudales", se oponía a la adopción de una constitución progresista propuesta por el rey (quién lo hacía porque, habiendo sido aliado de Napoleón, temía las represalias de la Restauración). Hegel había hecho suya la causa de la constitución progresista lo que le valió un alud de críticas que lo hacían aliado del rey, en contra del pueblo. La lección que retiró fue que los intereses privados de un grupo (así se haga llamar "el pueblo") son incapaces de cualquier acción racional que conduzca a la libertad moderna.

un problema social, en el momento en que la sociedad burguesa responsabilizaba al individuo por su presunta actitud ante el trabajo y por tanto dejaba cualquier clase de solución a la familia o al abandono. Por eso Hegel rechaza hacer frente a la miseria mediante la caridad: "Es un error creer que la miseria queda exclusivamente reservada a la particularidad del sentimiento y la contingencia de la disposición subjetiva y el conocimiento de los casos" (*RPhil § 242*).

Conviene insistir en esta cuestión para no atribuir a la *Filosofía del Derecho* propósitos que no contiene. La obra no es un programa de reforma social y, desde luego, no es un programa revolucionario: ella se propone más bien extraer las consecuencias que la fragmentación de la sociedad en individuos que trabajan tiene para la libertad. El discurso de Hegel es acerca de los derechos: el Derecho al trabajo, el Derecho al bienestar, incluso el Derecho a la vida. Lo verdaderamente ético es reconocer la existencia inalienable de estos derechos. La crítica de Hegel en este punto es a esta ausencia de derechos que excluye de la libertad plena en la sociedad a la gran masa de la población. La pobreza indica que los derechos al bienestar de la masa de trabajadores no son reconocidos y quien dice no-reconocimiento, dice "falta de libertad". Lo que Hegel reclama es que de esta manera el individuo es entregado a la dependencia, sea de otros individuos, o a la dependencia del azar:

> La caída de una gran masa por debajo del nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad y la pérdida consecuente del sentimiento del Derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas (*RPhil § 244*).

Cuando esos hombres de la sociedad civil se rebelan, no lo hacen aún contra el capital, el capitalista o las máquinas (todo ello vendrá después), sino porque están conscientes de que poseen derechos individuales incumplidos en la modernidad.[11]

[11] La economía política clásica había examinado la distribución de la riqueza entre las tres grandes clases: los propietarios de la tierra, los industriales y los trabajadores, es decir, la distribución entre la renta, la ganancia y el salario. En A. Smith esa distribución era aún relativamente armoniosa, aunque conducía tarde o temprano al estado de parálisis de la acumulación que llamaba "estado estacionario". Con D. Ricardo quedó claro que la oposición principal era entre el capital (la ganancia) y el trabajo (el salario). Con ello, dice Marx, tocaron a duelo las campanas por la economía política científica y se abrió el camino a los testaferros a sueldo en defensa del capital.

La sociedad civil creó al hombre poseedor de derechos, ¿qué tiene de extraño que éste los reclame? La plebe existe, pero el lugar que ocupa es un "no-lugar" en el orden del Derecho al bienestar. La crítica de Hegel es política y social, sin duda, pero está concentrada en el régimen de libertades que se ha propuesto examinar y en la afirmación de que, si los derechos no son efectivos, la palabra "libertad" es solo un anzuelo. ¿Puede la sociedad civil responder al reto de la plebe? Si la respuesta es "no", entonces la libertad no ha vencido a la necesidad, y la miseria es la mejor prueba lógica de la necesidad de un fundamento real para la dignidad y la libertad de todos.

La demostración filosófica consiste justamente en mostrar la necesidad de un orden sustancial, porque el estado no es otra cosa que la libertad consciente de sí misma. Hegel no está entonces justificando al estado prusiano ni a ningún otro; el término "justificación" respecto al estado debe ser evitado porque tiene el aspecto de intentar validar algo que, de cualquier modo, ya existe y es inevitable. Cuando usualmente se habla del "Estado" se piensa en el Leviatán, una instancia supra-humana a la cual hay que legitimar. Para Hegel, por el contrario, el Estado es una obra de los hombres, una obra consciente de la cual es preciso demostrar su necesidad a fin de lograr una vida ética sustancial. Y esta es la tarea de la filosofía: "Este desarrollo de la vida ética desde su fase inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hasta el Estado, que entonces se muestra como su verdadero fundamento, y solo un tal desarrollo, es la única demostración científica del concepto de Estado" (*RPhil § 256*). Y justo antes de pasar a la sección de la eticidad había sostenido: "Aquellos que creen que la demostración y la deducción pueden ser superfluas en filosofía, muestran que aún no tienen la menor idea de lo que ella es..." (*RPhil § 141*).

Hegel fue muy congruente con sus propósitos de juventud. Él no inventa nuevas instituciones y rechaza toda utopía, toda filosofía de un "deber ser" eternamente pospuesto. En lugar de ello ofrece una demostración sistemática de que la idea, esto es el Espíritu en su devenir histórico ha impreso en la realidad de su tiempo el proyecto de una vida libre y racional. Hegel tiene la convicción de que la razón tiene la fuerza suficiente para realizarse y en ello es intransigente. El estado descrito en la *Filosofía del Derecho* no es una apología del Estado existente sino una descripción de lo que el concepto de libertad exige ahora, como instituciones, algunas de las cuales, a su juicio, ya existen. Hegel tiene un alto concepto de la esencia del Estado —porque este es, para él, la completa realización de la libertad, la cumbre

de la realidad racional— y no buscó sino mostrar cuáles son las instituciones en las que esa esencia descansa.

Hegel no fue ciertamente un revolucionario y tampoco un reformador social: fue solamente un filósofo que creyó firmemente en la libertad y en el trabajo de la historia humana para implantarla en la realidad y de este modo propuso, con sus propios medios, el deseable fin de todas las servidumbres.

Bibliografía

Obras de Hegel en alemán

(1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, en *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl M. Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

(1817). *Enciclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, zum Gebrauch seiner Vorlessungen*. Osswald.

Traducciones utilizadas

(1999). *Principios de Filosofía del Derechoo Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Juan Luis Vermal. Edhasa. Barcelona.

(2010). *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Barcelona.

(2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial. Madrid.

Obras adicionales citadas o sugeridas

Farge, Arlette y Foucault, M. (2004). *Le désordre des familles*. Gallimard. París.

Fleischmann, E. (1992). *La philosophie politique de Hegel*. Gallimard. París.

Foucault, M. (2004). *Sécurité, Territoire, Population*, cours au Collège de France, 1977-1978. Gallimard. París.

Horstmann, R. P. (2004). "The Role of Civil Society in Hegel's Political Philosophy" en Pippin, Robert, Höffe Otfried (eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, pp. 208-240. Cambridge University Press. Cambridge.

Marx, K. (1968). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, traducción de A. Encinares. Editorial Grijalbo. México.

Peperzak, A. T. (2001). *Modern Freedom, Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

Riedel, M. (1974). "Hegels Begriff der bürgerlichen Gesselschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs" en Riedel, Manfred (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, pp. 247-275. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Smith, A. (2009). *Investigación de la naturaleza y causa de a riqueza de las Naciones*, traducción y edición de Carlos Rodríguez Braun. Editorial Tecnos. Madrid.

Weil, E. (1974). *Hegel et l'État*. Librairie Philosophique J. Vrin. París.

Sección 4

Esferas de la Eticidad II: Libertad, Derecho y Estado

La *Filosofía del Derecho* de Hegel. Inmanencia y realización de la libertad

Jorge Armando Reyes Escobar
Universidad Nacional Autónoma de México

Presentación

Han quedado atrás los días en los que la filosofía de Hegel era sinónimo de autoritarismo y defensa del Estado prusiano. Hoy se acepta que su pensamiento es una reivindicación de la libertad, aunque en un sentido distinto a la de la tradición liberal clásica pues no parte de la asunción de un sujeto aislado, poseedor de derechos, independientemente de su pertenencia a una red de relaciones intersubjetivas. En contraste, Hegel habría pensado la libertad como una relación social en la cual la capacidad de cada uno para comprenderse como una fuente de reivindicaciones provista de dignidad y autonomía depende de que sea reconocido como tal por otros sujetos en la esfera social, una urdimbre de relaciones de reconocimiento recíproco que inicia en la familia y culimna en las instituciones del Estado a la cual Hegel habría denominado "eticidad" (*Sittlichkeit*). De esta manera, habría sido capaz de "resolver" la polémica entre las reivindicaciones de la libertad individual y las constricciones provenientes de las instituciones políticas mostrando que, lejos de tratarse de ámbitos separados, sus límites y contenidos se determinan mutuamente a través de la práctica social de dar y pedir razones. Así, las manifestaciones actuales de la libertad, expresadas principalmente en el Estado constitucional democrático de derecho, poseen una racionalidad intrínseca que puede reconstruirse dentro de nuestras prácticas sociales; esto es, sin salir de la inamencia: "La inmanencia debe tomarse en el sentido etimológico de aquello que subsiste, que permanece en sí, siempre dentro,

sin afuera, sin exterioridad. Inmanencia estática y compacta: ni discontinuidades, ni vacíos, ni líneas de fuga, ni vías de escape" (Cesare, 2021: 9). La definición de di Cesare puede recibirse de distintas maneras. Por un lado, podría aceptársela con la satisfacción que produce la conciencia de que se ha erradicado la ilusión de una fuente de normatividad más allá de nuestra historia y de nuestras prácticas, la cual fue responsable de justificar purgas, dictaduras, asesinatos en masa. En ese sentido, el reconocimiento de la inmanencia como único horizonte concebible de la acción política tendría que dejarnos el reto de comprender la racionalidad inherente a nuestro mundo social con el fin de entender de qué manera, dentro de los límites de esta infraestructrura, nuestras leyes e instituciones pueden ser más incluyentes y transparentes. Sin embargo, por otro lado, podría verse en la inmanencia un rasgo asfixiante, no liberador, en la medida en la cual nos recuerda que las instituciones imperantes en nuestra sociedad son *corregibles*, pero sustancialmente *inmodificables*. En esa situación se vuelve tentador pensar en una política basada en la otredad, en la exterioridad irrecusable de la víctima que es radicalmente exterior a todo espacio homogéneo. El presente ensayo quisiera sugerir que el pensamiento político de Hegel permite tratar con esta ambigüedad de la inmanencia porque no necesita apelar a un "afuera" de la inmanencia para pensar en la posibilidad de que la libertad aún no se ha realizado del todo en el mundo moderno. En cambio, Hegel habría desarrollado un concepto de libertad como autodeterminación que, sin salir de la inmanencia, nos ofrece una perspectiva para poner en cuestión las limitaciones de ésta y, más aún, el riesgo de que no se realice. Esta flexibilidad del pensamiento de Hegel se encontraría en el vínculo entre sus reflexiones concernientes a la libertad y sus compromisos metafísicos, los cuales en el presente ensayo sólo son sugeridos como una tarea futura.

En la segunda sección de este texto se presentará la posición que interpreta la filosofía política de Hegel como una reivindicación de la modernidad que es exitosa en tanto que prescinde de toda metafísica. En contraste, en la tercera sección se sugiere que el concepto de libertad en Hegel es una forma de autodeterminación que discurre como un proceso de "universalidad recíproca". En la cuarta sección se propone que, cuando se concibe la libertad moderna bajo este proceso, es posible apreciar que la libertad corre el riesgo de no realizarse debido a la dinámica interna que la rige. En la quinta y última sección se sugiere que la realización de la autodeterminación conduce a plantear el problema de la singularidad de la persona con-

creta, el cual, a su vez, lleva a preguntarse cómo podría pensarse la relación entre la lógica hegeliana y la vida social.

La Filosofía del Derecho: ¿Modernidad sin metafísica?

Esto último es lo que han visto las interpretaciones que insisten en la importancia de la *Ciencia de la Lógica* para comprender a la *Filosofía del Derecho* (*RPhil*). Hay posiciones exegéticas para las cuales no sólo es plausible comprender el pensamiento político de Hegel al margen de sus consideraciones metafísicas y epistemológicas presentes en otras obras, sino que incluso señalan que la relevancia actual de su filosofía política depende de que se deslinde por completo de toda consideración que no tenga una base estrictamente empírica. Esta última se expresa en el trabajo de Axel Honneth:

> Su reflexión [la de Hegel] permanece atada a los presupuestos de la tradición metafísica, porque ésta no considera la relación intersubjetiva como un hecho empírico dentro del mundo social, sino que lo estiliza en un proceso de formación entre inteligencias singulares. Pero una posición que quiere acoger el modelo de Hegel como impulso hacia una teoría social plena de contenido normativo, no puede satisfacerse con un fundamento especulativo, por ello es preciso primero una reconstrucción de su tesis de partida a la luz de una psicología social emplazada empíricamente (Honneth, 1997: 88).

En el otro extremo se encuentran interpretaciones para las cuales el sentido y validez de los contenidos de la *Filosofía del Derecho* sólo se pueden aquilatar si se juzga el método que rige el desarrollo de su producción, el cual se expone de manera explícita en la *Ciencia de la Lógica*.

A pesar de la innegable evidencia textual que respalda a esta interpretación, pueden plantearse todavía razones de peso para ponerla en cuestión y adoptar, en cambio, a su contraparte. La objeción señalaría que la actitud de modernidad de la filosofía hegeliana es incompatible con una forma de pensamiento cuya convicción fundamental es que la diversidad y cambio que exhibe lo real deriva de la actividad de una instancia trascendente, situada más allá del devenir. Mientras la primera es consciente de que no hay contenido alguno que pueda sustraerse de la crítica y de la exigencia de justificación debido a que las condiciones desde las cuales puede

afirmarse su verdad dependen de las relaciones entre los conceptos necesarios para determinar las características constitutivas de algo, y no de la supuesta aprehensión automática de lo real por medio de la mente, la segunda asumiría que por encima de las diversas opiniones hay un solo contenido verdadero, por encima de los cambios de la cultura y de la historia, al cual se puede acceder si se conocen la causa y finalidad del sujeto que lo ha creado, un sujeto que en la filosofía de Hegel correspondería al Espíritu absoluto. Este último punto lo subraya Habermas de la siguiente manera:

> El rechazo de una subjetividad a la que se tiene acceso mediante la introspección no excluye el que Hegel siempre confiara en otras formas de autorreflexión [...] Hegel tiene todavía a su disposición el "sí mismo" de una oscura autoconciencia como único modelo para un metasujeto, al que pudiera atribuir un saber superior, un saber que es categorialmente superior a todos los saberes que pueden resultar de la búsqueda cooperativa de la verdad por parte de los participantes en los discursos racionales de una cultura que se funda a sí misma (Habermas, 2002: 212).

La incompatibilidad de ambas posturas en un mismo pensador podría resolverse si se advierte que la validez de los contenidos concernientes a la libertad del individuo moderno, el carácter intersubjetivo de toda posesión y atribución de derechos o la exigencia de que el Estado dé cuenta de su propia racionalidad como requisito indispensable de su legitimidad, temas característicos de la filosofía práctica hegeliana, no sólo pueden prescindir de una metafísica centrada en la Idea, sino que tendrían que oponérsele por completo debido a que ésta es en buena medida responsable de una visión estática de la naturaleza humana, la cual impide entender cómo el origen de los derechos individuales, los límites al poder del Estado o las contradicciones de la sociedad civil son la expresión social de la dinámica de la modernidad, no descubrimientos acerca de nuestra esencia inmutable o de nuestro lugar en el cosmos. En ese sentido, la tarea de las interpretaciones del pensamiento político de Hegel consistiría en separar el contenido de su obra que refleja su comprensión de la estructura interna de la modernidad del vocabulario y del modo de expresión metafísicos a través de los cuales se presentan los asuntos políticos.

No obstante, la solidez de la posición que apuesta por la radical separación de las reflexiones políticas de Hegel de su metafísica, el presente ensayo asume como su principal tesis metodológica la necesidad de leer la *Filosofía del Derecho* a partir de la *Ciencia de la Lógica*. Para entender las razones de esta decisión exegética es importante señalar que al calificar de "sólida" la postura opuesta no se hace un sar-

casmo ni un cumplido gratuito; por el contrario, se reconoce que tiene como punto de partida un elemento fundamental para la comprensión de Hegel: la actitud de modernidad. Con base en esta perspectiva, la modernidad no puede reducirse a un conjunto de contenidos para la conciencia que son "nuevos" respecto a los que ésta hubiera podido tener en el mundo antiguo (por ejemplo, que hay un nuevo mundo, una separación Iglesia–Estado, una explicación no teísta de los fenómenos naturales, etc.). Más bien, la novedad y ruptura que introduce la modernidad consiste en la manera en la cual la conciencia se relaciona con sus contenidos, un modo de relación al que se puede calificar de reflexivo. El empleo de término "reflexivo" para caracterizar lo distintivo de la modernidad no debe invitar a suponer que, a diferencia de esta, en el mundo antiguo los juicios se hayan formulado a la ligera. Lo que se intenta decir al afirmar que la modernidad se define por la relación reflexiva que la conciencia adopta ante sus contenidos es que esta es capaz de tomar distancia de estos últimos para percatarse de que su validez está ligada al modo en el cual su modo de aparecer, su disposición, está puesto por la perspectiva particular que en cada momento adopte la conciencia. Este rasgo, ser consciente de que el modo de aparecer de cualquier asunto a tratar es inseparable de la actitud que la conciencia adopte hacia este, y no algo que se origine a sus espaldas, es, a juicio de Hegel, una característica propia del mundo moderno y el motivo general por el cual puede denominarse libre: "la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad [...] Solo el pensamiento libre que en mí se alberga puede reconocer y corroborar [...] al pensamiento" (Hegel, 1971: 120-121).

Hasta este punto, no se ha abonado nada que socave la posición frente a la cual este ensayo trata de distanciarse, la cual rehúsa leer la *Filosofía del Derecho* a la luz de la *Ciencia de la Lógica.* Es más, podría argüirse que la somera interpretación recién ofrecida de la manera en la cual hay en Hegel una actitud de modernidad cierra por completo el paso a toda metafísica en la medida en la cual pone de manifiesto una situación en la cual todo significado, sea en materia teórica o práctica, depende de la posición activa que la conciencia adopte, no de un plano trascendente. En lo que concierne al ámbito de la filosofía práctica, el vuelco reflexivo de la modernidad pone de frente una situación en la cual las reglas básicas del vínculo social solo pueden justificarse si pueden presentarse de tal manera que toda conciencia posible pueda asentir a las razones en las cuales estas se basan. Hegel parece suscribir este planteamiento al señalar que "[...] el ser humano *piensa* y en el pensamiento

busca su libertad y el fundamento de la eticidad" (*RPhil § 14-15*). Y la manera en la cual se busca en el pensamiento tal fundamento consistiría en explicitar las condiciones mínimas necesarias para defender la actividad de pensar contra toda coerción que pretenda basar su autoridad en una fuente externa a las razones que puedan ser reconocidas y juzgadas por una conciencia. El establecimiento de estos límites básicos tendría que ser desde el principio una actividad política, no metafísica, pues en tanto que la conciencia no "copia" sus contenidos a partir de un modelo externo, sino que produce su sentido a partir de cómo se dirige a ellos, se le hace patente que solo puede someterlos a crítica e intentar justificarlos si los presenta de tal forma que las razones de su posible validez sean inteligibles para otras conciencias. El juicio de Pinkard es un ejemplo claro de esta forma de entender la modernidad de la filosofía política de Hegel en términos de un desplazamiento de la convicción de que hay un orden natural y objetivo con base en el cual ha de edificarse la vida política a una conciencia de que la legitimidad y racionalidad de aquella se deciden por entero desde la perspectiva de los participantes:

> Lo que el modelo de la dialéctica hegeliana sugiere es un cambio que se aparta de la consideración de la vida política y social en términos de una imagen, la cual opera como si los individuos trajeran ciertos intereses a la mesa de negociación y después buscaran qué tipo de negociación ideal daría lugar a una sociedad política ideal. En cambio, Hegel pone la atención en por qué ciertos asuntos preocupan a los individuos en cuestión, una preocupación concerniente a lo que los asuntos son 'para ellos', con lo que es importante para las personas que están 'adentro' (Pinkard, 2007: 216).

La Libertad como Autodeterminación

La intención del presente ensayo no es poner en duda el vínculo interno de modernidad, conciencia de sí e inmanencia en Hegel, sino cuestionar el sentido que se le asigna a esta trabazón. En términos generales, se le suele tratar como una *solución* a un problema específico: la fragmentación del mundo moderno ocasionada por el quiebre de un horizonte de comprensión que garantizaba el vínculo social. La solución hegeliana habría consistido en proponer un concepto de racionalidad capaz de generar asentimiento debido a que reconstruye las reglas y procedimientos que ya

están implícitas en la vida cotidiana. Dentro de esta visión general cabe encontrar, además, ciertas asunciones particulares. En primer lugar, un diagnóstico acerca de la forma particular que adopta la fragmentación: el individualismo. En segundo lugar, se parte de la suposición de que la perspectiva desde la cual se detecta el problema es, a su vez, individual, pues son los individuos quienes se percatan de que no pueden perseguir satisfactoriamente sus fines en ausencia de un orden social que garantice las condiciones mínimas para gestionar el conflicto. En tercer lugar, la elección de la perspectiva desde la cual se diagnostica el problema condiciona el tipo de solución al que se puede llegar. Es decir, si los términos del problema fundamental de la modernidad se plantean a partir de la manera en la cual aparece a individuos cuya condición fragmentada se debe al hundimiento de toda perspectiva de orden superior a la cual pudieran pertenecer, entonces no pueden hacer más que reconstruir las condiciones que, hasta ahora, han mostrado mantener el equilibrio frágil de tendencias individuales dispersas. Podría añadirse, en cuarto lugar, una consecuencia filosófica: si sólo pueden tenerse reconstrucciones, entonces no cabe pensar en una metafísica.

Frente a esta posición, sostendré la hipótesis de que para Hegel el vínculo interno de modernidad, conciencia de sí e inmanencia no es una solución –aunque tampoco un inconveniente–, sino el terreno del cual emerge uno de los problemas básicos de la política en el mundo moderno: la posibilidad de que la libertad no se realice, la amenaza de que esta no se haga efectiva. Hay que matizar esta afirmación. Por un lado, se puede estar superficialmente de acuerdo con ella, pues una época que se caracteriza por la exigencia de someter toda pretensión al escrutinio racional de la conciencia tiene como consecuencia no intencional que los vínculos y lealtades en los que reposaba la legitimidad del poder se vuelvan volátiles y, ante la amenaza de anomia y descomposición, los ciudadanos añoren un poder fuerte, que apele a imágenes pre-modernas (como la raza, la tradición o la religión) para cimentar su legitimidad, aunque esto signifique abrirle la puerta al autoritarismo o totalitarismo. Por otro lado, empero, desde una perspectiva filosófica (y más aun desde una posición hegeliana), habría que corregir la admisión previa señalando que, a menos que se adopte la filosofía de la historia fatalista como la que se le suele atribuir a la *Dialéctica del iluminismo*, los genocidios, las dictaduras, las limpiezas étnicas, los Estados canallas, etc., innegables y patentes negaciones radicales de la libertad, son acontecimientos anómalos y coyunturales cuando se les juzga a la luz

de la tríada compuesta por modernidad, conciencia de sí e inmanencia. En particular, cabe sostener que si es posible denunciar la violencia e irracionalidad de los sucesos arriba mencionados es porque la conciencia puede tomar distancia reflexiva respecto a ellos y percatarse de que los intentos de justificar tales eventos fracasan desde un principio porque pretenden negar precisamente la posibilidad de distanciarse reflexivamente de ellos o debido a que apelan a una fuente de justificación trascendente. En otras palabras, si bien no se puede eliminar la posibilidad *fáctica* de que se nos despoje de la libertad, la persistencia de esta no se puede erradicar de una conciencia que, en tanto moderna, reconoce que no hay significados "naturales" cuya verdad y objetividad pudieran ser ajenas a su actividad de juzgar. Hegel asume esta condición como el signo distintivo de la modernidad: "No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un periodo nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en trabajo de reconfigurarse [*Umgestaltung*]" (Hegel, 2010: 14/65).

Si la novedad de este periodo se caracteriza por la libertad no se debe exclusiva ni primordialmente al acontecimiento revolucionario que ha puesto fin al antiguo régimen e introducido las ideas de ciudadanía universal e igualdad de derechos. De ser así, y si la filosofía se limitara a reflejar en conceptos los eventos que por extraordinarios e inusitados conmueven a la conciencia, entonces bien podría temerse una situación futura en la cual el cambio en las circunstancias pusiera fin a las condiciones con base en las cuales los seres humanos se piensan como libres. Sin embargo, el proceder hegeliano es distinto. La transición a la cual se refiere Hegel se plantea en términos de un proceso de ruptura, no como la irrupción de contenidos inéditos, la cual no puede, por ende, justificarse apelando a su continuidad con el pasado, sino cobrando conciencia y haciéndose cargo de que no tiene otro asunto de trabajo más que su propia actividad de determinar el significado y sentido de todo aquello a lo que se refiera. En breve, la modernidad es la época consciente de que su rasgo definitorio es la actividad de romper con lo que se le presenta como dado, como natural, para darle nuevas determinaciones, con las cuales, a su vez, habrá que romper eventualmente. En esto consiste lo que Hegel denomina en el pasaje citado "trabajo de reconfigurarse": el proceso incesante, no transitorio, de determinar lo que se es por medio de la negación de lo que pretende ser lo más natural y evidente respecto a sí mismo. En este proceso consiste lo que Hegel comprende por libertad. Con

base en esta caracterización puede apreciarse de qué manera la concepción hegeliana de la libertad ejecuta un movimiento que, por una parte, se hunde en el devenir histórico al mismo tiempo que escapa a la contingencia; y, por otra, mantiene sus pretensiones de validez universal sin basarlas en una facultad que compartirían todos los seres humanos en todo tiempo y todo lugar. La clave de este movimiento se encuentra en el modo en el cual Hegel concibe la relación entre universal y particular. Para explicar esta sugerencia sería útil, a manera de contraste, partir de una posición que objete la presentación hegeliana de la libertad arguyendo que esta reconstruye conceptualmente el proceso particular y contingente (en el sentido de que pudo haber sido del todo distinto) de la revolución en Francia y sus consecuencias en las sociedades europeas, pero no puede pretender universalidad debido a que implícitamente estaría asumiendo que las condiciones geopolíticas que dieron lugar a una concepción de la libertad fundada en la tríada modernidad, conciencia de sí e inmanencia tienen que estar necesariamente presentes en todo tiempo y en todo lugar que se reivindique la libertad. Así, sólo podría hablarse de libertades particulares, concretas, mas no de *la* libertad en un sentido universal. Uno podría decir que semejante crítica muestra conciencia histórica y sensibilidad a las diferencias culturales; sin embargo, detrás del uso de estas en este ejemplo se encuentra una comprensión estática de la relación entre el universal y lo particular, pues se supone que el primero ya está completamente definido y acabado mientras que lo segundo es tan solo una instancia, un caso que pierde su carácter único e irrepetible en la medida en la cual tiene que ceñirse a las directrices del universal. Sin embargo, el proceder hegeliano difiere de esta representación. Es cierto, Hegel hace una defensa de la universalidad, como lo hace patente al referirse a la igualdad humana: "Pertenece a la formación [*Bildung*], al *pensamiento* como conciencia del singular en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona *universal*, donde *todos* somos idénticos. El *ser humano cuenta como tal porque él es ser humano*, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc." (*RPhil § 360*).

No obstante, en el pensamiento de Hegel la universalidad de la condición humana no se impone como una verdad a la cual la filosofía acceda por medio de una introspección que garantizaría la certeza inmediata acerca de lo que ontológicamente somos en realidad, ni mediante el acceso intuitivo a los designios del Ser que haría las veces de fundamento de lo existente, pues en ambos casos el resultado sería desestimar las diferencias concretas por considerarlas inanes. En Hegel, más bien,

el concepto universal se determina y especifica únicamente por medio de su relación con lo particular. Esto no quiere decir que aquel se construya por medio de la recolección de las características en común que exhiban cierto grupo de particulares, sino que solo puede hacer valer sus pretensiones de universalidad si especifica y particulariza en qué circunstancias concretas se realizan y de qué manera lo hacen. Por ejemplo, uno puede proponer un concepto universal de libertad a través de la proposición "la libertad *es* la ausencia de restricciones" ¿Es correcta la proposición? La respuesta no puede ofrecerse sin más si no se explica *de qué tipo* de restricciones se habla; es decir, es necesario referirse a lo particular para determinar en qué consiste el carácter universal al que aspira el concepto. A su vez, las particularizaciones que resulten de esta especificación no quedan como fragmentos dispersos cuyo significado se reduzca a dar cuenta del universal, pues estas pueden colocarse en la posición de concepto universal que puede desglosarse a través de la proposición que en un principio presentaba al concepto universal. Para explicar esta última idea es conviene volver al ejemplo anterior. Si uno especificara la proposición "la libertad es la ausencia de restricciones" con la proposición "la libertad es la ausencia de restricciones provenientes del Estado", y si esta última fuera correcta, entonces, posteriormente, el elemento particular —en este caso, el Estado— podría ocupar el lugar de concepto universal que puede ser especificado mediante el elemento que anteriormente hacía las veces de universal —la libertad—; así, podría decirse que la proposición de la que partía nuestro ejemplo, "la libertad es la ausencia de restricciones" pormenoriza *qué tipo de* funciones particulares determinan lo que el Estado universalmente *es*. Para decirlo de otro modo, en la filosofía hegeliana la relación entre universal y particular es móvil, no estática, en tanto que la identificación de uno y otro en el discurso depende de la función que desempeñan en un momento detallado de la exposición de un tema. Podría describirse esta movilidad distintiva del pensamiento hegeliano con base en lo que Robert Bruce Ware denomina universalidad recíproca (UR): "Este proceso describe las relaciones recíprocas de universalidad y particularidad entre diferentes entidades o entre aspectos diferenciados del mismo existente. UR requiere que el particular que está contenido dentro del universal es también el universal que contiene, en tanto particular, el universal dentro del cual está contenido" (Ware, 1999: 67-68).

La relevancia del modelo de universalidad recíproca para la presente discusión acerca de la persistencia o no de la libertad consiste en que permite mostrar que la va-

lidez de la pretensión universal de la libertad, en tanto característica propia de la libertad, no está atada a un acontecimiento concreto porque no consiste en la afirmación de los valores propios de un *ethos*, sino en la explicitación de cómo trabaja una conciencia situada en la inmanencia: no puede determinar lo que algo es *en sí* indagando en un orden preexistente que condicionaría lo que pudiera afirmarse sobre este, sino que tiene que recurrir a particularizaciones que, más que ser meras "aplicaciones", especifican *qué tipo de* cosa es. Una vez que estas se despliegan se adquiere conciencia de que su relación con el concepto universal no es casual ni contingente, sino que es necesaria para determinar lo que efectivamente es, pues sin estas especificaciones que lo delimitan no se podría distinguir su carácter propio. La libertad consiste en esta actividad de determinarse a sí mismo a través de diferenciaciones y especificaciones particulares: "[El yo] está consigo mismo en este confinamiento, en este otro que, en la medida en la cual lo determina permanece consigo mismo y no se cancela, afianza lo universal. Este es el concepto concreto de libertad [...] La libertad no reside entonces en la indeterminidad ni en la determinidad, sino en ambas" (*RPhil § 57*).

De esta manera, Hegel consigue mostrar que los condicionamientos (geográficos, económicos, culturales, lingüísticos, etc.) que saturan la inmanencia no relativizan ni ponen en entredicho la validez del concepto de libertad porque él no la concibe como un espacio de indeterminación absoluta, sino como un proceso consciente de producción de determinaciones particulares dentro de la inmanencia. Esto querría decir que la libertad no es algo que los individuos puedan perder *porque en sentido estricto no es un objeto o una facultad que posean*. La imagen de la libertad como la posesión de una característica excepcional de los seres humanos debido a que no puede reducirse a las determinaciones naturales hace difícil darle sentido a la inmanencia, pues, a la par que se la reconoce, se vuelve difícil trazar la frontera entre las constricciones materiales que la componen y el ámbito indeterminado de la libertad humana. Esta imagen, así como el problema que entraña, se disuelven en la "universalidad recíproca" de la perspectiva hegeliana, la cual apunta a que pertenecer a la inmanencia no es encontrarse en una red de significados ya establecidos, sino hallarse en un medio en el que la ausencia de todo sustento ontológico obliga a determinarse a sí mismo a través de especificaciones que niegan el carácter estático e inerte de lo que se presenta como natural. En este sentido, la libertad puede entenderse como el continuo proceso a lo largo del cual el Espíritu se distingue de la naturaleza.

El modo de proceder hegeliano permite reafirmar el lugar de la libertad en la modernidad de una manera que está vedada a aquellos planteamientos que, siguiendo la radical separación kantiana entre naturaleza y libertad, parten de la *presuposición* de esta última como principio básico de la acción. En cambio, como lo apunta Khurana: "Hegel no piensa primordialmente la libertad a través de la figura de una causalidad originaria, sino como una relación particular consigo mismo y con el mundo" (Khurana, 2017: 287). Como se ha visto en los párrafos precedentes, esta relación es la autodeterminación, entendida bajo el modelo de la universalidad recíproca en la cual el universal se explicita y fundamenta diferenciándose en determinaciones particulares. La diferencia concreta entre ambos puntos de partida puede apreciarse si se observa brevemente cuál es el destino de la figura de la subjetividad libre en cada uno de ellos. Por un lado, si se asume que la filosofía política de la modernidad tiene como fundamento la libertad del sujeto *porque* la conciencia de sí pone frente a él que el sentido y valor de sus acciones —individuales y colectivas— no está condicionado por la causalidad que rige a los fenómenos naturales, entonces la libertad queda supeditada exclusivamente a la irreductibilidad de nuestro vocabulario práctico a los conceptos y explicaciones de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, este asidero muestra ser en extremo endeble debido a que conforme se desarrolla el conocimiento de las ciencias sociales y naturales se pone de manifiesto que lo que en un principio se consideraba irreductibilidad era en realidad desconocimiento de hasta qué punto las condiciones biológicas, sociológicas o lingüísticas moldean las razones de la acción. En tanto estas pueden explicarse en términos estrictamente naturalistas, disciplinas como las neurociencias parecen rebasar con rapidez las pretensiones de un discurso práctico basado en la noción de sujeto libre, tal y como lo ejemplifica la posición de Churchland: "En la medida en la cual entendemos cada vez más acerca de los detalles de los sistemas reguladores en el cerebro y cómo las decisiones emergen en redes neuronales se hace evidente que los estándares y prácticas morales, así como la política, residen en nuestra neurobiología" (Churchland, 2006: 3).

Por otro lado, el pensamiento hegeliano evade esa dificultad porque desde el principio su noción de libertad como autodeterminación pone de frente a un sujeto que sólo puede saberse libre *porque* está vinculado al mundo. Esto no quiere decir, a diferencia de lo que opina Churchland, que en la determinación de fenómenos naturales, como nuestra neurobiología, se encuentren datos que *correspondan*

o *confirmen* nuestro modelo de libertad, pues tal actitud permanecería atada a una visión de la libertad como una propiedad estática. En ese sentido, podría aventurarse la hipótesis que desde la posición hegeliana la neurobiología es parte del proceso de autodeterminación, no su refutación, debido a que, si se entiende el papel específico que desempeñan las redes neuronales en las decisiones, entonces tiene que determinarse de manera distinta nuestro concepto de responsabilidad. Pero esto no equivale a que la corporalidad niegue la pretensión universal de la libertad, sino que la libertad puede determinarse de manera más específica –en especial, saber lo que ella *no es*: causalidad originaria y espontánea– a través del conocimiento de las determinaciones del cuerpo.[12] Así, la libertad consiste en el proceso continuo de afirmación del Espíritu, un proceso respecto al cual la tarea de la filosofía política sería hacer visible el punto actual en el cual aquél se encuentra: el nodo compuesto de luchas, resistencias, formas de acción colectiva en las que el Espíritu busca producir especificaciones que lo determinen en medio de condiciones que se le presentan cono dadas y ante las cuales no cabe oposición alguna. Ese nodo sería el sujeto, y en ese sentido cabría seguir hablando de modernidad como una filosofía del sujeto:

> [...] el significado básico de 'espíritu' como complemento y opuesto de la 'naturaleza' ha sido la Idea de un ser capaz de determinarse a sí mismo hasta llegar a ser lo que es. La idea de la filosofía política moderna de un sujeto 'autónomo' o autodeterminante es la expresión más rica y definitiva (para Hegel la 'más concreta') de este significado (Laurentiis, 2005: 14).

La Autodeterminación Inconclusa

Pero si acaso es correcto plantear que Hegel consigue afianzar el lugar de la libertad en la modernidad, ¿qué pertinencia y justificación podría pretender entonces la hipótesis que dio pie a la exposición anterior; a saber, la amenaza de que la liber-

[12] Hay que tener en mente que para Hegel la relación entre cuerpo y espíritu también tiene que pensarse en términos del proceso de autodeterminación; la exterioridad de aquel (es decir, que sea un cuerpo entre otros cuerpos) tiene que volverse parte de la existencia real del Espíritu. La relación de universalidad recíproca de ambos puede apreciarse, por ejemplo, cuando Hegel menciona el papel que desempeñan los juegos (carreras, luchas, saltos) en el mundo griego: "en esta ejercitación de su corporalidad se le muestra al ser humano su libertad, que ha modelado el cuerpo como organo del Espíritu [*Organ des Gesistes*]". Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 298.

tad no se realice? La cuestión de la pertinencia se responde con base en la dinámica del proceso descrito líneas arriba: la autodeterminación es producción de particularizaciones en las cuales se especifica el universal, pero esto no significa que estas retornen a este último de manera automática y ordenada debido a que, como se ha insistido, no hay un patrón o pauta ya existentes que pueda servir como mapa. Es decir, las particularizaciones no retornan de manera inmediata al concepto universal. En este punto puede plantearse una pregunta: ¿por qué las particularizaciones no habrían de reconocerse como especificaciones de un universal si el proceso de su diferenciación está producido y vigilado por la conciencia de sí? Esta interrogante encuentra apoyo en la aseveración de Hegel acerca de quién guía el proceso de determinación de lo político: "el *mundo ético* se realiza en el elemento de la conciencia de sí" (*RPhil § 15*) ¿Pero quién es la conciencia de sí? Esta describe la estructura universal del carácter reflexivo de la experiencia en el mundo moderno; es decir, la capacidad de tomar distancia de la manera en la cual esta aparece de forma inmediata a la percepción, a la opinión, al estado de ánimo, para hacer explícita cuál es la mirada que condiciona que algo pueda aparecer como objeto de la percepción, materia de opinión, causa del estado anímico. Sin embargo, esto no significa que la conciencia de sí sea sin más una entidad autosubsistente, monolítica, dotada de creencias y deseos propios que opera por encima de los sujetos concretos. Cuando no se toma esa precaución se incurre con facilidad en un terreno en el cual se es blanco fácil de las críticas a la "filosofía de la conciencia", las cuales señalan correctamente que no hay razones para pensarnos como un núcleo racional que es el mismo en todo tiempo y en todo lugar y que moldea sus estados distanciándose del mismo mundo concreto que estos pretenden apropiarse y describir. Para evitar tal confusión es necesario, en primer lugar, señalar que para Hegel la conciencia de sí no se refiere a una entidad trascendente por encima del tiempo y de la historia, ni a una subjetividad abstracta que haga las veces de sustrato ontológico de nuestras acciones particulares, sino que cada uno de nosotros somos conciencia de sí: "El yo que piensa [...] la *universalidad activa* y yo, el *sujeto inmediato*, somos *uno y el mismo yo* [...] *conciencia infinita* e igualmente yo soy *conciencia de sí finita* [...] Yo soy la relación de ambas partes, las cuales no son determinaciones abstractas [...] ambos extremos son *yo mismo en cada caso*" (Hegel, 1990: 68-69).

Sin embargo, en segundo lugar, hay que preguntarse de qué manera somos conciencia de sí. A pesar de que la cita precedente hace patente la unidad de con-

ciencia empírica y conciencia de sí en el Yo que somos, eso no significa que sea una identidad indivisa, lo cual deja abierta la cuestión acerca de cómo interactúan ambas partes: ¿es la conciencia de sí la generalización y reconstrucción de los contenidos de conciencia del sujeto inmediato? ¿Es la conciencia de sí una especie de "tipo ideal" con base en la cual el sujeto inmediato contrasta sus contenidos con el fin de saber qué tan lejos está de la verdad y la justificación? ¿O sería una combinación de ambas, en la cual los sujetos empíricos reconstruyen las condiciones que hasta ahora han mostrado ser indispensables para su trato con el mundo cotidiano y como resultado de esta reconstrucción obtienen un modelo ideal "débil" que, a la vez de servir de límite para criticar y corregir las normas que regulan las acciones, es él mismo susceptible de revisión y crítica? Esta última opción es tentadora, pues permite articular el rasgo reflexivo de la conciencia de sí a un marco falibilista y corregibilista. Sin embargo, no es el camino que adopta Hegel. Si se desea explicar de qué manera somos conciencia de sí, es necesario preguntarse por el proceso a través del cual esta se determina a sí misma y, en esa medida, se realiza. En este punto es necesario recordar que la conciencia de sí no es una mirada que esté por encima de la inmanencia que recorre de un extremo a otro la modernidad, constituyéndola, sin que ella misma sea parte de este entramado y, por consiguiente, no pueda ser una cosa en sí misma, en plena posesión de su verdad, sino que ésta depende del mismo proceso de determinación que se ha descrito. Al respecto, acota Vieweg: "La conciencia de sí experimenta la desmesura de su concepto vacío y su realidad y poder sólo pueden advenir a la verdad por medio de la negación de esta negatividad vacía" (Vieweg, 2012: 52). El señalamiento de Vieweg es importante porque muestra que la libertad, si bien está incardinada en la estructura del mundo moderno, no es un esquema que nos permita ordenar e identificar contenidos. La libertad, más bien, aún tiene pendiente la tarea de producir las particularizaciones que especifiquen lo que es: autodeterminación que se reconoce a sí misma en lo otro. Esa es precisamente uno de los cometidos de la *Filosofía del Derecho*: dar cuenta del proceso de realización de la libertad, así como de sus obstáculos. Para decirlo de otro modo: si para fines de la presente exposición se definiera como "idea" el conjunto de reglas universales mediante las cuales se coordina la relación entre las particularizaciones y el concepto universal de tal forma que aquellas, en su diferencia, configuran la unidad de este, entonces puede decirse, con Hegel, que hay que mostrar el viacrucis de su realización: "En lo que concierne al conocimiento del concepto mismo, la

configuración que éste mismo se dé en su realización [*Gestaltung*] es diferente al conocimiento de la *forma* sólo como *concepto*, se trata de un momento de la Idea esencialmente distinto" (*RPhil § 29*).[13]

Esta cita sugiere que dar cuenta del proceso de realización de la libertad contiene más dificultades de lo que se supondría a primera vista debido a que no se trata de una mirada retrospectiva que se limite a hacer explícito lo implícito; esto es, a cobrar conciencia de la estructura normativa que ya está en operación en nuestra vida social y que es, a final de cuentas, la condición de posibilidad del carácter vinculante de las instituciones, leyes y consensos. Desde luego, podría objetarse esta reserva citando el pasaje del "Prefacio" de la *Filosofía del Derecho* en el cual Hegel, a su vez, fustiga a quienes separan tajantemente razón y política recordándoles que:

> En este caso se trata de conocer en la apariencia de lo temporal y transitorio la substancia, lo inmanente, lo eterno, lo que es presente. Porque lo racional, lo que es sinónimo de la Idea, en la medida en la cual encuentra su realidad en la existencia externa, surge en un reino infinito de formas, apariencias y configuraciones [...] Es por eso que este tratado, en tanto contiene la ciencia del Estado, no trata de hacer otra cosa que *presentar y concebir al Estado como racional en sí* (*RPhil § 24 y 25*).

En otras palabras, Hegel mostraría que en los sujetos modernos, quienes no pueden solucionar los conflictos propios de la vida política apelando a una misma fuente normativa a la cual todos le concederían el valor de encontrarse por encima de sus antagonismos, las razones para sujetarse al derecho ya están en operación en la vida cotidiana y que la tarea de la filosofía es *esclarecer*, no *fundar*, ese trasfondo de racionalidad separándolo de su forma inmediata de aparecer, la cual está mezclada con opiniones, costumbres, preocupaciones coyunturales, etc. Sin embargo, una segunda mirada al "Prefacio" pone de manifiesto que, aunque es correcto que para Hegel la racionalidad ha de buscarse en la inmanencia, no discute *primordialmen-*

[13] Este es un punto que es necesario subrayar para comprender que la lógica no se aplica como un esquema a un contenido, sino que sus categorías se hacen reales especificándose en un proceso que no sigue una dirección lineal: "Este proceso se refiere también a la Idea en su *devenir* tendiente al movimiento de las categorías reales. En la *Filosofia del Derecho* Hegel explica que en el curso de su realización la Idea tiene dos movimientos esenciales: el primero es "su forma [...] su modo de ser sólo como concepto" y el segundo consiste en la configuración [Gestaltung] que el concepto toma en su configuración que son necesarias para el conocimiento del concepto mismo" (Vassilacopoulos y Nicolacopoulos, 2013: 58).

te con quienes rechazan todo vínculo entre razón y política, como si se trataran de meras *opiniones* necias, ajenas a la filosofía y que se niegan a reconocer las consecuencias de la modernidad. Por el contrario, Hegel discute fundamentalmente con las posiciones *engendradas por la modernidad misma* y que la ponen en entredicho, pues estas socavan la realización de la Idea de libertad, su plena autodeterminación. En ese sentido, la *Filosofía del Derecho* no es única ni principalmente una defensa de la racionalidad de la vida moderna ante los defensores del antiguo régimen, sino que se propone resguardarla de sí misma, aunque en un sentido del todo distinto a como lo harán un siglo después Adorno y Horkheimer (entre otros). Para Hegel el problema no está en que la razón tenga una dirección unívoca conducente a su autodestrucción, sino que la amenaza estriba justo en que *surge en un reino infinito de formas, apariencias y configuraciones*, y algunas de estas rechazan la autodeterminación de la Idea de la libertad que coordine en una unidad sus distintas particularizaciones valiéndose precisamente de la reflexividad de la conciencia moderna. En especial, habría dos configuraciones que, al mismo tiempo que nacen de la conciencia de la Idea de libertad, ponen en riesgo su realización: por una parte, la que considera que la libertad solo puede realizarse en la interioridad del pensamiento, no en el ámbito concreto en el que toma lugar la acción; por otra, la que exacerba la conciencia de que aquello que yo soy, en tanto carente de ataduras sustanciales, puede inventarse continuamente. En lo que concierne al primero, Hegel advierte: "[...] el ser humano *piensa* y en el pensamiento busca su libertad y el fundamento de la eticidad. Pero este derecho tan alto, tan divino, se transforma en injusticia si solo vale para el pensamiento y el pensamiento solo se sabe libre si se *desvía de lo reconocido y válido universalmente*" (*RPhil § 14-15*).

Esta reticencia, consistente en tener a la libertad como válida solo para el pensamiento individual no es extraña a la mencionada tríada de modernidad, conciencia de sí e inmanencia. Sin embargo, en la medida en la cual se percata de que todo lo que pueda aparecer en la inmanencia es finito debido a que se encuentra condicionado, opina que la conciencia de sí, en tanto que su actividad reflexiva no está empíricamente condicionada, tiene que concebirse de manera distinta a lo que se manifiesta en el ámbito de la experiencia, como algo que no es un objeto, sino que se refiere a la interioridad del sujeto. La respuesta hegeliana a este planteamiento comienza por poner en tela de juicio su comprensión de lo finito: es cierto, todo fenómeno que se haga patente en la inmanencia está condicionado por determina-

ciones que se le escapan, pero eso no significa que sea una exterioridad cerrada y monolítica, sino que "le es constitutiva una forma de donación reflexiva" (Khurana, 2017: 292); es decir, participa de la autoconciencia. Desde luego, esto no quiere decir que posea una vida anímica propia (deseos, sentimientos, creencias), sino que solo puede ser determinado como cierto tipo de objeto en particular a partir de sus relaciones conceptuales con otros objetos; es decir, incluso situados en el ámbito de la razón teórica hay que reconocer que sólo puede conocerse lo que un fenómeno sea en realidad si se toma distancia de su aparecer inmediato para indagar cuáles son las relaciones conceptuales con base en las cuales es posible explicar su unidad como cierto tipo de objeto. Esto quiere decir que la razón teórica también trabaja con base en la estructura de la conciencia de sí: la unidad del concepto solo puede entenderse tomando distancia del hecho de *qué* aparezca para preguntarse cómo aparece. Empero, a juicio de Hegel, esto no significa que la razón teórica tome prestada de la razón práctica la estructura de la conciencia de sí sólo a la manera de una analogía, un "como sí" mediante el cual hacer comprensible la unidad del fenómeno. Más bien, quiere decir que para Hegel la separación tajante de razón teórica y razón práctica se basa en una comprensión inadecuada de lo que significa la conciencia de sí solamente como si fuera una capacidad psicológica de los individuos y no la estructura básica del pensamiento; solo tal confusión habría llevado a pensar que la infinitud, la fuerza de determinarse a sí mismo, solo puede concebirse si se mantiene estrictamente separada del ámbito de la finitud. La segunda configuración que Hegel critica en el "Prefacio" corresponde a aquellas posiciones que entienden correctamente que si la conciencia no es "algo", un objeto del mundo externo, sino la actividad reflexiva de tomar distancia de lo dado para tematizar cómo la mirada se refiere a aquello que es dado. Sin embargo, estas posiciones concluyen que entonces la conciencia puede recrearse en un movimiento infinito, sin darse nunca una determinación particular:

> La forma particular de esta conciencia perniciosa [...] consiste ante todo en que entre más *carece de espíritu*, más habla del Espíritu; donde esta está más muerta y disecada habla de *vida* y de *introducirse en la vida*; donde ella se pronuncia con el más grande egoísmo de la arrogancia vacía, más se llena la boca hablando del *pueblo*. Pero el emblema más característico que la delata es el odio a la ley (*RPhil § 20*).[14]

[14] Cfr. La crítica que Hegel dirige contra el esteticismo narcisista en la *Fenomenología* parece dirigirse a una posición similar, la cual concibe la arena política como un espacio en blanco para los impulsos vitales de su actividad

A diferencia de la configuración anterior, no es el respeto a la división entre razón teórica y razón práctica lo que motiva el rechazo de esta postura al vínculo entre razón y política, sino el desprecio a la razón y a la ley. Sin embargo, el principal peligro que alberga esta posición es que su odio no nace de una posición dogmática, oscurantista; procede, en cambio, de una comprensión de los límites de la razón o, mejor dicho, de un entendimiento *parcial* de la racionalidad moderna como un procedimiento de juzgar contenidos, y no como la posesión de verdades eternas. Este se pregunta por las condiciones bajo las cuales estos son válidos; es decir, forzosamente tiene que suponer su determinación: su manifestación concreta en cierto lenguaje, la adopción consciente o inconsciente de ciertas premisas temáticas y metodológicas, el compromiso con un punto de vista particular. ¿Y qué pasa con todas las otras posibilidades que no se actualizan o que se marginan? ¿Cuáles son las *razones* de su omisión? Si estas se presentan, remitirán a su vez a un nuevo conjunto de silencios y omisiones que conducirán a un regreso infinito de nuevas razones. Para evitar esta deriva puede tomarse la decisión de detenerse en un punto específico, pero esta sería arbitraria en la medida que no nace de razones. Ante este dilema, habría que prescindir de la razón dejándose llevar por una fuerza más originaria, más básica: la vida como creación infinita de un orden espontáneo que se hace visible en la obra de arte y que busca repetirse en el impulso revolucionario. Para Hegel, tal actitud es en buena medida responsable del terror revolucionario en la medida en la que, al abjurar de toda determinación (y he ahí su odio a la ley) supone que el Estado puede edificarse desde un comienzo radicalmente nuevo, aunque ello signifique eliminar todas las determinaciones ya existentes: "El genio romántico pone en escena la representación destructiva del acto de la creación a través del perpetuo desasimiento del trabajo terminado [...] Eso es lo que liga el *Nullpunkt* revolucionario con el fragmento romántico: ambos presentan el fantasma del comienzo absoluto como auto-generación infinita y no mediada" (Comay, 2011: 107).

Ambas posiciones tienen dos puntos en común. Por un lado, asumen la matriz formada por modernidad, conciencia de sí e inmanencia porque aceptan que no hay un mundo cuyo orden y significado esté formado independientemente de su relación con la conciencia. Por otro lado, consideran que lo más propio y distintivo de esta, la

creadora: "Le falta la fuerza de exteriorizarse, la fuerza de hacerse cosa y de soportar el Ser. Vive en la angustia de mancillar la magnificencia de su interior por medio de la acción y de la existencia" (Hegel. 2010: 608/759).

libertad que exhibe en su actividad reflexiva, solo puede entenderse si se la examina al margen de su trato efectivo con el mundo, como si este distorsionara la comprensión de la libertad. En ese sentido, ambas posiciones muestran que se puede asumir la modernidad y, empero, la libertad no se realiza, no se hace efectiva; ya sea porque se circunscribe a la interioridad de la conciencia, o porque se admira de la capacidad de esta última para inventarse en formas siempre nuevas. Las dos características son el motivo por el cual ambas configuraciones son incapaces de reconocer lo que Hegel denomina la riqueza del mundo ético, pues encuentran en los condicionamientos concretos que le dan forma y contenidos a sus determinaciones específicas un elemento extraño, ajeno a la libertad. Sin embargo, es necesario ahondar en este punto, pues podría suponerse que su distanciamiento respecto al mundo concreto oscila meramente entre el desdén y la suspicacia, pero más que darle la espalda al mundo es como si fueran incapaces de asirlo, de tocarlo. En otras palabras, es como si ambas posiciones fueran incapaces de pensar la individualidad, el cuerpo singular viviente que yo soy, que procrea descendencia, que vende su fuerza de trabajo, que ocupa un lugar en la corporación. Para Hegel, en contraste, si ha de pensarse la autodeterminación, es necesario dar cuenta de la manera en la cual se hace concreta en la persona:

> Lo que el Espíritu es conforme a su concepto o *en sí* también tiene que estar en la existencia y ser para sí (esto es, persona, capaz de hacerse de propiedad, de tener eticidad, religión) – esta idea es ella misma su concepto (como *causa sui*, es decir, como causa libre [...] Spinoza, Ética I, def. 1). Precisamente en este concepto, *sólo a través de sí mismo* y como *retorno infinito sobre sí* a partir de la inmediatez natural de su existencia [...] reside la posibilidad de la oposición entre lo que él es *en sí* y lo que todavía no es *para sí* (Hegel: 1986a: 141-142).

La autodeterminación solo puede estar completa si se especifica en particularizaciones concretas, las cuales no podrían estar al alcance de la mano de si la conciencia de sí fuera una entidad desencarnada o sólo una estructura abstracta, pues únicamente la persona concreta de carne y hueso puede encontrar a la naturaleza como el material de su liberación, no como una atadura que lo sujeta a la finitud impidiéndole acceder al carácter infinito de su libertad.[15]

[15] En esa medida, no es del todo preciso preguntar si hay subjetividad en la filosofía de Hegel, y si aquella corresponde al individuo o a la comunidad. En Hegel, y sobre todo en la *Filosofía del Derecho*, no hay un sujeto presto y dispuesto que sea el punto de partida para pensar la acción, lo que hay es un proceso de devenir

Consideraciones finales

Sin embargo, se haría mal en suponer que el reconocimiento de la importancia de la persona concreta para la plena autodeterminación de la voluntad es solo una cuestión de añadir un tema al concepto de libertad, pues está en juego una cuestión de mayor envergadura: ¿cómo pasar de la estructura universal de la conciencia de sí a la singularidad de la persona concreta? En este punto se hace necesario pensar la articulación de la *Filosofía del Derecho* con la metafísica de la *Ciencia de la Lógica* para dar respuesta a la pregunta porque es necesario mostrar que la génesis del individuo moderno en tanto persona poseedora de derechos no se agota en ser un acontecimiento contingente, sino que –sin negar su historicidad– es la manera en la cual la particularización de la Idea de libertad alcanza su unidad y su plena autodeterminación. Como lo sugiere al respecto Siep: "La condición ontológica para ambos es que la conciencia individual y el Espíritu racional colectivo estén estructurados por un sistema conceptual que tenga la forma de una totalidad auto-individualizante de significados [...] la base definitiva de la síntesis de la conciencia individual y la colectiva reside en la lógica ontológica de Hegel" (Siep, 1995: 135).

Es razonable la posición de Siep en la medida en la cual la filosofía política de Hegel no puede entenderse como la propuesta de aplicación de normas universales sobre una realidad empírica caótica con el fin de hacerla comprensible, sino que intenta mostrar de qué manera la vida social moderna, a pesar de carecer de un fundamento que legitime las formas concretas que adopte, es racional en tanto que es el resultado del quehacer de la conciencia. Y este es justo el momento en el cual entra la lógica como

---

persona, el cual se despliega a lo largo de la filosofía del Espíritu y supone necesariamente su relación con la naturaleza: "La vida del Espíritu consiste entonces en relacionarse a la naturaleza, sin embargo, no conforme al modo de la dependencia, sino de la soberanía. De este modo, la naturaleza no es la causa del Espíritu, sino su material (Marmasse, 2007: 323). En una dirección similar van Erp propone que "la exterioridad del cuerpo vivo [Leib] es ahora para el Espíritu su existencia efectiva y como tal ya no *sólo* algo meramenre externo" (van Erp, 1990: 103). Si se toman en cuenta estas posiciones, habría razones para poner en tela de juicio la tesis según la cual el pensamiento de Hegel es del todo ajeno a la corporalidad, una postura que ejemplifica Fischbach: "Todo depende del punto de partida, de lo que Hegel y Marx consideran el punto de partida, a saber la relación inmediata a una objetividad exterior [...] Para Hegel se trata de la relación de una *conciencia* a su objeto y, por ende, de una relación de *saber*, aunque ésta tome la forma inmediata de la simple certeza del objeto [...] Por su parte, Marx no interpreta la relación inmediata al objeto como una relación de saber, sino como una relación natural y vital" (Fischbach, 2008: 224).

una descripción del proceso y de las reglas que siguen las relaciones de universalidad recíproca en su autodeterminación. Sin embargo, la entrada en escena de la lógica abre un panorama nuevo de problemas: ¿cómo pensar su relación con lo real? ¿Es una repetición de la cuestión del tránsito de lo empírico a lo trascendental? Y si la respuesta a esta última cuestión fuera afirmativa, ¿no se estaría entonces suponiendo que nuestra vida social ya está completa, que no cabe la posibilidad de transformarla y, por lo tanto, es válido reconstruir las normas que la recorren? El propósito de estas preguntas no es objetar si la lógica hegeliana, la cual es la forma que adopta su metafísica, es o no pertinente para la comprensión de la *Filosofía del Derecho*, sino poner en cuestión la manera de pensar esa relación, la cual, cuando se tematiza, suele pensarse como una aplicación lineal y automática de las reglas universales desglosadas en la *Ciencia de la Lógica* en el campo particular de la política, tal y como lo sugiere Goodfield:

> El desarrollo mismo de la filosofía del Derecho despliega los conceptos de la *Lógica* en la arquitectura sintética que conduce a la *Sittlichkeit* (eticidad). La inmediatez preliminar del universal es puesta en el concepto de Derecho abstracto. El momento subsecuente de mediación y negación, el momento dialéctico, se encuentra en el plano de la moralidad subjetiva y su refutación del Derecho Abstracto. Aquí el particular opuesto al universal surge para presentar el dilema del todo y la parte, el universal y el particular se resuelven dialécticamente en la realización del singular: el tercer momento de superación de la dialéctica. Ese tercer momento sintético aparece en el giro de la filosofía especulativa en *Sittlichkeit*, la eticidad moderna de Hegel (Goodfield, 2009: 859).

La preocupación de Hegel acerca de las configuraciones particulares en las cuales se especifica la idea de libertad en la modernidad, de tal modo que no permiten pensar el surgimiento de la singularidad de la persona, sugieren, en cambio, que preguntarse por la actualidad de la *Filosofía del Derecho* tiene como tarea futura problematizar cómo trabaja el proceso de autodeterminación de la lógica.

Bibliografía

Cesare D. (2021). *Sobre la vocación política de la filosofía*. Gedisa. Barcelona.

Churchland, P. S. (2006). "Moral decision-making and the brain" en Judy Illes (ed.), *Neuroethics. Defining the issues in theory, practices, and* policy. Oxford University Press. Oxford.

Comay, R. (2011). *Mourning sickness. Hegel and the French revolution.* Stanford University Press. Redwood City.

Erp, H. v. (1990). "Das Natur-Geist Verhältnis in der Naturphilosophie und seine Relevanz für die Philosophie des Objektiven Geistes" en *Hegel Jahrbuch*, pp. 101-108. Internationalen Hegel-Gessellschaft. Berlín.

Fischbach, F. (2008). "Marx, lecteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*" en Bernard Bourgeois (ed.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'Esprit*, pp. 215-236. Vrin. París.

Goodfield, E. (2009). "The Sovereignty of the Metaphysical in Hegel's *Philosophy of Right*" en *The Review of Metaphysics*, vol. 62, núm. 4, junio de 2009, pp. 849-873.

Habermas, J. (2018). *Verdad y justificación.* Trotta. Madrid.

Hegel, G.W.F. (1971). Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Neuere Philosophie.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1986a). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschafl im Grundrisse.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1986b). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1990). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (2010). *Fenomenología del Espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Universidad Autónoma de Madrid / Abada. Madrid.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento.* Crítica. Barcelona.

Khurana, T. (2017). *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Laurentiis, A. de (2005). *Subjects in the ancient and modern world. On Hegel's theory of subjectivity.* Palgrave. Londres.

Marmasse, G. (2007). "Le corps entre la nature et l'esprit" en Maxence Caron (ed.), *Hegel*, pp. 315-334. Cerf. París.

Pinkard, T. (2007). "Liberal rights and liberal individualism without liberalism: agency and recognition" en Espen Hammer (ed.), *German idealism. Contemporary perspectives.* Routledge. Londres.

Siep, L. (1995). "Individuality in Hegel's Phenomenology of Spirit" en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.), *The modern subject. Conceptions of the self in classical German philosophy*, pp. 131-148. SUNY. Albany.

Vassilacopoulos, G. y Nicolacopoulos T. (2013). *The disjunctive logic of the world. Thinking global civil society with Hegel.* Re.press. Melbourne.

Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Wilhelm Fink. Paderborn.

Ware, R. B. (1999). *Hegel. The logic of self-consciousness and the legacy of subjective freedom.* Edinburgh University Press. Edinburgo

La metáfora orgánica en la teoría del Estado de Hegel. De las relaciones en la Constitución particular

Zaida Olvera
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En la *Lecciones sobre la filosofía del Derecho* Hegel distingue dos formas de darse el Estado: como interno y como político. El interno es la relación entre sociedad civil e instituciones y Hegel lo llama también Constitución (*Verfassung*) particular. Por su parte, el Estado político es el Estado como institución que se divide en poderes (legislativo, gubernamental y del príncipe).

Uno de los autores que más ha indagado sobre el organicismo hegeliano, Michael Wolff, concede que hay organicismo dentro del Estado político porque éste obedece a dinámicas que pueden calificarse de orgánicas: los poderes que constituyen dicho Estado realmente se *producen* mutuamente (*Wechselwirkung*) y no pueden tolerar ser abstraídos o desvinculados de su relación mutua; pero Wolff niega que este organicismo ataña a lo que Hegel llama Estado interno o Constitución particular, es decir, a los vínculos entre sociedad civil y Estado pues, argumenta, la sociedad civil no *produce* al Estado (Wolff, 1984).

Si bien este último punto de la lectura de Wolff sirve para ratificar un aspecto central de la filosofía política hegeliana —su crítica al contractualismo— (Wolff, 1984: 175-176), considero que su comprensión del organicismo hegeliano es limitada. Aunque el mismo Wolff reconoce que Hegel fue más allá de Kant en la comprensión del organismo —pues a diferencia de Kant, Hegel reconsidera seriamente el estatus

de la teleología[1] como factor determinante para la comprensión de todo desarrollo epigenético—, el comentarista pasa por alto los supuestos que subyacen a la idea de organismo que el propio Hegel diseñó en la *Ciencia de la Lógica* y que incluyen tanto la prolífica discusión que se desató sobre dicho concepto en la naciente biología practicada y teorizada en Gotinga, como la crítica de Schelling al concepto kantiano de organismo, la cual es un factor fundamental para entender cabalmente la ontologización de la figura del organismo. Es ese concepto reformulado el que sienta las bases para el despliegue de metáforas orgánicas en su filosofía.

Debido a que Wolff no profundiza en la manera propiamente hegeliana de comprender al organismo en Hegel, el comentarista es incapaz de tomar en cuenta otras maneras de desplegar las metáforas orgánicas dentro de la filosofía política hegeliana. Mi trabajo supone, pues, que no sólo hay organicismo al nivel de lo que Hegel llama Constitución política en donde se aborda la división de poderes, sino también en la Constitución particular, es decir, en las relaciones entre sociedad civil y Estado.[2]

Una relectura del organismo hegeliano ofrece la ventaja de precisar otros rasgos que Hegel atribuye a la sociedad civil. En ella no sólo se actualiza la mecánica del sistema de necesidades (en donde reina el interés privado), sino que, por ejemplo, también existe una dinámica de crecimiento y asimilación en las corporaciones.

La misma estrategia de lectura también ofrece elementos para determinar en qué medida la teoría hegeliana del Estado orgánico se desmarca tanto de las posturas totalitarias como románticas e inmunitarias[3] que, o bien aniquilan el principio de la subjetividad política moderna —la voluntad libre—, o bien ejercen terror político y exterminio de aquello que el organismo estatal marginaliza.

Sin que la ubicación de las distintas formas de marginalidad que aparecen en la sociedad civil implique una identificación entre ellas, vale la pena considerar en con-

[1] Para Hegel, la teleología no es ya sólo un principio de conocimiento (*Erkenntnisgrund*), sino un principio constitutivo de existencia (*Existenzgrund*). Cf. Wolff, 1984: 16.

[2] El análisis que hace Klaus Vieweg de la noción de Estado a la luz del sistema de los tres silogismos pone de relieve, como pretendo insistir aquí, la organicidad al interior de la sociedad civil como una manera de comprender el concepto de libertad en la filosofía política hegeliana. (Vieweg, 2022). No obstante, a diferencia de la lectura de Vieweg, mi trabajo se enfoca en las consideraciones sobre el organismo y las funciones que éste es capaz de realizar de acuerdo con el propio Hegel.

[3] Tomo este concepto de Roberto Esposito. Sin embargo, entiendo el concepto de inmunidad en el sentido más laxo de protección contra lo ajeno. Esta protección, como ve bien el propio Esposito, puede residir en el organismo mismo. (Esposito, 2012: 101-114).

junto dos problemas que Hegel percibe: el problema que encarna el populacho y el "problema" de las confesiones "disidentes". Considerarlos en conjunto y considerar la respuesta del Estado ante estos "malestares" completa, a mi entender, los rasgos característicos de esta conspicua organicidad estatal, diferente tanto de sus antecesores mecanicistas como de sus predecesores organicistas que llevaron el organicismo hacia una macabra necropolítica.

Para mis fines, es necesario partir de una diferencia terminológica general entre biologicismo y organicismo. Mientras que el biologicismo naturaliza la política otorgándole a la naturaleza un poder normativo indefectible, el organicismo hegeliano no busca hacer de la naturaleza el criterio de la política sino, como expondré, re-metaforizar la imagen de un tipo particular de auto-organización hasta hacerla perder su vínculo directo con la naturaleza, acercándola más estrechamente al estrato lógico-metafísico.[4]

Para demostrar mi lectura, primero, ofreceré un marco de comprensión de la metáfora orgánica en la filosofía hegeliana. Ello debe permitir entender el estrecho vínculo entre la *Ciencia de la Lógica* y las *Lecciones de filosofía del Derecho*. Enseguida me concentraré en la estructura de las relaciones orgánicas al interior de lo que Hegel llama Constitución particular. Ahí se desplegarán tanto su funcionamiento como aquello que pone en riesgo dicho funcionamiento: la marginalidad (pobreza y tradición). El análisis de este aspecto permitirá delinear el organicismo propiamente hegeliano y separarlo de las versiones del organicismo inmunitario que emergieron también en el siglo XIX.

De las metáforas orgánicas en la filosofía de Hegel y su impacto en las *Lecciones de filosofía del Derecho*

La historia de las metáforas en el discurso político es muy antigua y su revisión exhaustiva o incluso sólo aproximativa excedería con creces los propósitos y ex-

[4] Las despiadadas críticas a Carl von Haller son ya una advertencia de que no se debe de concebir a la naturaleza como criterio normativo para hablar del Estado. Nosotros, por tanto, no debemos interpretar la figura del Estado orgánico en clave de un peligroso naturalismo político *à la* von Haller. Haller pretende reducir los códigos legales a unos cuantos preceptos de su tendenciosa teología natural según la cual los poderosos tienen el Derecho de someter al resto de los no poderosos. (Hegel, 2000: §258).

tensión de este trabajo. Sin embargo, vale la pena tener en cuenta que aludir a comparaciones, analogías, metáforas o metáforas absolutas que vinculan el contenido semántico y el significado de conceptos políticos como ciudad o Estado a sintagmas provenientes de otros ámbitos del saber[5] es casi una constante en el pensamiento político occidental. En este caso, como en muchos otros, Hegel es un heredero de una larga tradición.

Abordo la cuestión de las metáforas orgánicas desde una perspectiva cercana a la reflexión de Hans Blumenberg. El autor crea las coordenadas para una nueva dimensión filosófica en donde cabe todo aquello que Kant llamó "formas de la reflexión", incluyendo los enunciados traslaticios (Blumenberg, 2003: 46-48).

La metáfora absoluta, como lo indica Blumenberg, es la imagen pertinaz que reemerge a lo largo de los siglos y que no se deja aprehender en un concepto unívoco. Las metáforas absolutas "no se pueden resolver en conceptualidad". Sin embargo, su carácter absoluto no significa "[...] que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien corregida por otra más precisa. De ahí también que las metáforas absolutas tengan historia" (Blumenberg, 2003: 47).

Pienso que la metáfora orgánica en la filosofía hegeliana es una instancia paradigmática de la metáfora absoluta del organismo y de la oposición entre organicismo y mecanicismo.[6]

Ahora, la comprensión de la metáfora orgánica en las *Lecciones de la filosofía del Derecho* requiere tener en cuenta que el propio concepto de organismo no tiene un significado unívoco ni en la historia del pensamiento biológico en general ni

5 Rameix recuerda no sólo la presencia de una metáfora corporal en la *República* de Platón, en donde existe una "armonía tripartita de las tres clases de la ciudad" representadas por el vientre, el pecho y la cabeza (Remeix, 1998: 43) ni la presencia, en la *Política* de Aristóteles, de la metáfora organicista y de la primacía de la ciudad respecto de sus componentes o miembros (la familia), sino que refiere a su vez la presencia de metáforas políticas en la construcción del discurso biológico aristotélico en donde el cuerpo viviente del animal es comparado con una ciudad bien constituida y administrada. (Aristóteles en Rameix, 1998: 44).

6 Blumenberg también afirma que sólo después de una revolución técnica como la operada en los siglos XVIII y XIX la palabra "máquina" apareció como opuesta a la palabra "organismo", es decir, no podemos aplicarle el mismo grado de disparidad o contraposición en cualquier época. Como insiste Blumenberg, en Platón, por ejemplo, el mundo que crea el demiurgo es al mismo tiempo una totalidad orgánica y una "sedicente esfera armilar" o "modelo mecánico" (Blumenberg, 2003: 144). Esta oposición, entonces, es para la filosofía clásica alemana un nuevo terreno cuyos miembros contribuyen a enriquecer.

en el pensamiento biológico de la época de Hegel (Etxeberria, Umerez, 2006: 3-38; Cheung, 2010: 169).

El concepto de organismo que Hegel recupera surge de un crisol en donde se mezclan la herencia de la filosofía kantiana, la reacción de Schelling frente a Kant y la discusión dentro de la escuela de Gotinga, en donde se codean las interpretaciones de Kielmeyer y de Albrecht von Haller sobre los conceptos de *Bildungstrieb*, irritabilidad, sensibilidad y, por supuesto, organismo (Lenoir, 1981: 160-167).

También hay que tener en cuenta una distinción entre organismos vegetales y organismos animales, distinción cuyas coordenadas de comprensión deben algo a Goethe. Citamos a continuación su diferenciación por la importancia que adquirirá en la metáfora orgánica hegeliana. Goethe afirma:

> Cuanto más imperfecta es la criatura, tanto más estas partes son iguales entre sí o análogas, y tanto más se asemejan al todo. Cuanto más perfecta sea la criatura, tanto más diferentes serán, en cambio, las partes entre sí. En el primer caso, el todo es más o menos igual a las partes; en el segundo, el todo es diferente de las partes. Cuanto más semejantes son las partes entre sí, tanto menos subordinadas están las unas a las otras. La subordinación de las partes es señal de una criatura más perfecta. (Goethe, 2007: 8).

En relación con la filosofía hegeliana es necesario tener en cuenta que antes de ser tomado como modelo de la vida natural de entidades humanas o no humanas, el organismo fue, sobre todo, un concepto que se incorporó a la metafísica. Por eso he hablado en otro lugar de la biologización de la metafísica entendiendo por ello el hecho de que la Idea emerge como una cosa viva. La vida de la Idea en la *Ciencia de la Lógica* explica que ésta pueda reconocerse como Concepto (Olvera y Reyes, 2022: 103-129).

El efecto que produjo la revolución organicista propulsada en parte por Kant y también por la reformulación que el organicismo kantiano sufrió en la filosofía del joven Schelling, propició la incorporación de dicho concepto al pensamiento lógico-metafísico hegeliano.[7] Lo anterior produjo una inversión de los espacios de

[7] Del concepto de vida en Kant se desprenden importantes consecuencias. Sólo lo vivo posee un principio de espontaneidad que lo hace capaz de reproducirse a sí mismo, de perpetuarse y de organizarse sin la mediación de una instancia externa. Lo vivo adquiere en Kant el prestigioso estatus de modelo de la libertad y también de la autonomía, pero sobre todo, es la encarnación de lo incondicionado. El destino de esta palabra en la tradición del idealismo alemán es célebre. Pero ni el concepto de vida ni el de organismo fueron admitidos sin crítica

traslación. En la filosofía hegeliana ya no es el discurso biológico el que cede un islote de significado al continente de la metafísica o la filosofía política sino que, a la inversa, la metafísica (previamente "biologizada") cede su imagen de organismo para que se anexe a las tierras de otros discursos, incluido el natural y el político.[8]

La estructura lógica-orgánica del Estado: las *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la historia*

Quizá en ningún otro pasaje de las *Lecciones de la filosofía del Derecho* se deja percibir tan claramente el vínculo que existe entre dicho texto y la *Ciencia de la Lógica* como aquel en el que Hegel desdobla el Estado en "organismo", "organismos particulares" e "historia universal". La exposición del Estado en este último nivel (historia universal) retoma la configuración orgánica de la propia Idea tal y como Hegel la expone en la *Ciencia de la Lógica*. En dicho texto, Hegel afirma que la Idea viva es organismo, proceso y género.

El primer aspecto de la Idea viva es la conservación de sí misma en una actividad de autoproducción. Hegel conceptualiza dicha autoproductividad llamándola "silogismo de la finalidad exterior" (Hegel, 2015: 324-325).

Este primer silogismo es explicado por Hegel como sigue: el objeto o predicado contiene al sujeto, que es la vida, dentro de su forma singular, lo cual lo convierte en una mediación. El individuo orgánico es el medio a través del cual la universalidad de la vida (el concepto) se vincula con la objetividad exterior. Esta objetividad

por la generación posterior. La reformulación del concepto de organismo en Schelling (Fellbaum, 2005: 221) tuvo un gran efecto en Hegel. Ver también Duque, 2015: 86. En el estudio introductorio de la *Ciencia de la Lógica* Duque refiere la influencia que la concepción del organismo de Kielmeyer pudo haber tenido en la filosofía hegeliana vía la filosofía schellingiana de la naturaleza (Cf. Duque, 2015: 86). Pero eso no significa que Hegel compartiera con Schelling las derivas políticas que éste último extrajo de su organicismo metafísico pues contrariamente a la lectura hegeliana, para Schelling el Estado organismo es una construcción a-política (Böckenförde, 1991: 268).

[8] Concuerdo con Assalone y Becchi cuando afirman que la metáfora orgánica no es biológica, sino lógica. (Assalone 2014: 128; Assalone, 2018: 139; y Becchi, 1994: 79). Sin embargo, ninguno de los dos pone de relieve la importancia que tiene la estructura lógico-orgánica de la Idea, expuesta por Hegel en la Doctrina del concepto, en la estructuración del Estado orgánico de las *Lecciones de la Filosofía del Derecho*.

exterior no es, sin embargo, externa al individuo orgánico, sino su contenido inmanente, sus miembros (Hegel, 2015: 324-325).

El organismo es el medio en donde la vida se realiza. En la medida en que contiene en él mismo la objetividad que se vivifica, lleva a cabo su tarea de mediación al interior de sí mismo. El silogismo, es decir, la estructura de mediaciones, queda como sigue: U (universal); I (individuo); P (particular), en donde el Universal es el concepto que se mediatiza a través del Individuo. El organismo individual es el universal que contiene en cada uno de sus miembros (considerados todavía de manera mutuamente independiente) la particularidad.

En este contexto el paradigma metafórico se extiende e incorpora determinaciones más complejas del organismo animal tales como la sensibilidad, la irritabilidad y la reproductibilidad, mismas que hacen eco de la tripartición de los fisiólogos de la escuela de Gotinga (Kielmeyer y Albrecht von Haller). A su vez, estas funciones serán vinculadas a las del cuerpo orgánico: cabeza, pecho, abdomen y se hablará de la Idea como de un insecto (Hegel, 2013b: § 165, 400). El individuo representará la función de la sensibilidad: el sentimiento de sí.

En el segundo nivel de la vida de la Idea, ésta aparece como su propia exterioridad, su propio objeto, pero no un objeto inerte sino, precisamente, una actividad inmanente de autoproducción que en virtud de su vitalidad adquiere como determinación propia el salir de sí. Es aquí en donde comienza el aspecto que Hegel llama "proceso vital" vinculado con la irritabilidad. El proceso vital, el cual representa el momento de la particularidad de la vida, es el momento de la negatividad o de la diferencia puesta y de la apertura (Hegel, 2015: 326). El juicio (escisión) con el que este momento inicia consiste en la separación del individuo en múltiples individualidades.

Aparece la "diversidad indiferente" (Hegel, 2015: 326) efecto de la exteriorización de la negatividad, antes contenida sólo al interior del organismo individual.

Recordemos que en su aspecto más inmediato el organismo individual es negatividad en su interior pues es él mismo diferencia respecto de sus miembros y los miembros respecto de otros y de la totalidad orgánica. Ahora que la negatividad se exterioriza en este segundo momento de la vida de la Idea, la multiplicidad se da fuera del organismo individual. Explicado en términos silogísticos, lo individual (I) aparece como el extremo que se media gracias al Universal (U) que es el género

y que permitirá la identificación con aquella multiplicidad indiferente, atravesada por dicha particularidad (P). El concepto, en tanto que género, es el término medio que vincula al organismo individual con lo particular.

Este segundo momento, el silogismo de la diversidad indiferente (I-U-P), del género o de la reproductibilidad, que es, en sí mismo, la "fuerza viviente de resistir" (Hegel, 2015: 326), se encuentra supuesto, como acabamos de observar, en el proceso vital, es decir, en lo particular o irritabilidad.

Por último, es a través de lo particular (P) que lo universal del género (U) será vinculado con su propia individualidad, pero no sólo una individualidad en sí, como lo es en cada organismo, sino una individualidad para sí (Hegel, 2015: 331), la individualidad de la Idea viva que es genérica, conceptual.

En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* Hegel afirmará a propósito de estos movimientos lo siguiente: "Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización" (Hegel, 2005: 275).

Todos juntos forman parte de la comprensión metafísica del concepto de vida Ideal, un proceso de autoreproducción en singular, exteriorización en el medio y reproducción de sí en tanto que universal o Idea propiamente dicha. Si bien en las *Lecciones de la filosofía del Derecho* no hay exposición silogística, hay sin duda un sistema de mediaciones que permiten comprender lo que está en juego en cada etapa del organicismo estatal.

Así como la Idea es sensibilidad, irritabilidad y reproductibilidad, es decir, así como se retiene en un momento de individualidad dentro de sí y luego se expresa, en el momento siguiente, hacia la exterioridad para finalmente comprenderse, por este mismo hecho, como un género o concepto vivo, apareciendo así como un tipo de organización *sui generis* que agota en él mismo su especie; así, la figura del Estado adquiere momentos y vínculos orgánicos que determinan su actividad interna y su actividad exterior.

> Por ejemplo, en el organismo diferenciamos tres sistemas: el irritable, el sensible y el reproductivo. Estas son formas del organismo, pero en conjunto construyen el organismo. De igual manera se comporta el Estado. Aquí diferenciamos a los ciudadanos y al gobierno, y su relación mutua, leyes y las directrices para la organización (*Einrichtungen*), etc. Todo ello son formas del Estado. Sin embargo no podemos pensarlas al margen o independientemente del Estado sin que el Estado se venga abajo y se anule. (Hegel, 2013 b: 30).

Desde (al menos) el manuscrito Wannemann de 1817 hasta la versión de imprenta de las *Lecciones de Filosofía del Derecho*, Hegel distribuirá su comprensión lógico-orgánica del Estado en tres niveles distintos: a) el nivel sistemático, b) el nivel del Estado interno o Constitución particular y c) el nivel específico del Estado o Constitución política.

En a) el nivel sistemático, Hegel situará la Idea (Hegel, 2013a), o la vida del Estado más allá de las propias *Lecciones de Filosofía del Derecho*, en el contexto general de la *Filosofía de la historia*.

En el manuscrito Wannemann se habla de la vida o del "organismo animal del Estado" (Hegel, 2013 a §126:152 y Hegel, 2000, §259). La similitud de este estrato explicativo con la exposición de la vida de la Idea es flagrante. Es: 1. como en la vida de la Idea, organismo o individualidad volcado hacia su interior; 2. la aparición de una multiplicidad, aunque en este contexto, multiplicidad de Estados contemporáneos que se vinculan entre sí mediante la declaración de guerra o tratados de paz. Y 3., se manifiesta como entidad singular o proceso de reproducción del género.

Como en la *Ciencia de la Lógica*, en este primer avatar de la organicidad estatal la metáfora orgánica se bifurca en dos direcciones distintas:

La propia idea de Estado es organismo con sensibilidad (Estados singulares), irritabilidad (particularidad, Estados en guerra) y capacidad de reproducción (género, el Estado en la historia).

Aquí, el Estado es la instancia universal que debe de ser comprendida como una idea que atraviesa la historia mundial.

El Estado interno es el siguiente estrato en donde la metáfora orgánica será movilizada y en donde aparecerán los dos niveles a los que nos hemos referido desde el principio: b.1) el Estado como Constitución política y b.2) el Estado interno como Constitución particular

En el nivel de la Constitución particular (b.2) el Estado singular es concebido como la instancia universal que se mediatiza a través del sistema de necesidades.[9]

El Estado logra hacerse reconocer como voluntad y libertad sustancial, es decir, hacerse reconocer como la finalidad de la organización colectiva sin que ello signifique la aniquilación del principio de acción adquirido por la subjetividad mo-

[9] Ver también Hegel, 2000 § 26. Aquí el individuo está mediado por el sentimiento patriótico para vincularse con el Estado.

derna, a saber, la voluntad individual. A diferencia del Estado antiguo en el cual la voluntad individual no aparece formada como una determinación de la persona, el Estado moderno se constituye integrando el elemento que caracteriza tanto su época como la nuestra: el libre albedrío reconocido en la propia definición de la personalidad jurídica. Este silogismo de la Constitución particular será desarrollado en el próximo apartado.

En relación con el Estado político o la Constitución política (b.1) diremos lo siguiente: se habla más claramente de un organicismo en términos de división de poderes. Por ejemplo, en la edición de imprenta de las *Lecciones de la Filosofía del Derecho* se lee:

> El Estado es organismo [...] Este organismo es la Constitución política [...] [donde] se hacen libres los distintos aspectos, y así la unidad, que ellos producen, ya no es puesta. Les cuadra la fábula del estómago y los otros miembros.[10] La naturaleza del organismo consiste en que si todas las partes no trascienden a la identidad, si una se pone como autónoma, todo tiene que perecer [...]. (Hegel, 2000 § 269).[11]

La organicidad del Estado político no es un orden cualquiera, sino el orden jerarquizado del organismo animal caracterizado por su sujeción al poder del príncipe, aunque el poder del príncipe se encuentre también sometido a la universalidad de la ley.[12]

El organismo es entendido aquí de manera clara como una entidad que posee un principio rector inmanente que dirige el crecimiento. Por ello, si bien esta división de poderes e interacción entre ellos marca la vinculación orgánica *à la* Kant (*Wechselwirkung*), tal y como la analiza Wolff, la perspectiva hegeliana va

[10] Hegel se refiere a la fábula del estómago ideada por Menenio de Agripa. Tito Livio narra: "lo que sucedió en el cuerpo del hombre cuando no había acuerdo entre sus miembros, pues cada uno tenía su propio pensamiento. En esa época aconteció que los miembros del cuerpo tramaron una conspiración contra el estómago, porque pensaban que por estar en medio del cuerpo no hacía nada y sólo se dedicaba a disfrutar del alimento que recibía por el trabajo y esfuerzo de los demás. Indignados por esto, conspiraron para que las manos no llevaran alimento a la boca, para que esta no lo aceptara y los dientes no lo trituraran; de esta manera imaginaron que podrían someter al estómago por hambre, pero pronto se dieron cuenta de que todo el cuerpo adelgazó extremadamente. Hasta entonces, los miembros del cuerpo entendieron con toda claridad cuál era la verdadera función del estómago: él también los alimentaba al enviarles, por igual, la sangre que elaboraba por medio de la digestión de los alimentos que recibía". (López Cruz Paula, 2011: 121).

[11] Texto ligeramente modificado.

[12] Las diversas alusiones al organismo animal comprueban la importancia de la diferencia entre el organismo vegetal y el animal tal como la estableció Goethe en la cita dada más arriba.

más allá de Kant no sólo porque, como hemos visto, incorpora niveles de organicidad sino también porque supone la supremacía y dirección de un poder sobre los demás: el poder del monarca (ver Hegel, 2000 § 279). El organicismo político en esta declinación no es nunca un isomorfismo y homeostasis de poderes sino una jerarquización. Esto recuerda la distinción entre organismos animales y vegetales de Goethe.[13]

En todas las variantes del organicismo estatal la organicidad implica la preeminencia de uno de los términos del silogismo (lo Universal), que es el principio rector del movimiento orgánico. En el caso de la organicidad del Estado considerada desde el horizonte del sistema (desde la Historia), el elemento mediador universal es la historia mundial. Ella está supuesta en todos los Estados singulares. En otras palabras, sólo en virtud de la Historia mundial se explica el desarrollo de los Estados singulares hacia su forma actual.

En el caso de b.1, el poder principesco tiene un rol determinante en la relación silogística, pero el carácter individual del príncipe no es el elemento determinante de la "verdad" del Estado político pues este singular debe estar, a su vez, mediatizado por el poder de la ley. Gracias a ésta última la decisión soberana estará vinculada a la racionalidad o a la libertad y no al capricho y la arbitrariedad.

Hasta aquí el breve análisis de la expresión de la metafórica orgánica propia de la Idea en los avatares del Estado-organismo descritos por Hegel en las *Lecciones de la filosofía del Derecho* y en la *Filosofía de la historia*. A continuación, centraré mi atención en demostrar cómo se da y qué efectos tiene la metáfora del organismo en la Constitución particular

Organicismo de la Constitución particular

Con frecuencia dentro de los manuales de filosofía política se habla de Hegel como el autor que inaugura una nueva comprensión filosófica de la estatalidad. Se establece a partir de él el inicio de una nueva concepción en donde se marca con

[13] En relación a la Constitución política es necesario precisar que hay un principio rector de poderes desiguales, como las partes desiguales de un organismo animal. Esta desigualdad es la causa de la mayor perfección de los organismos animales frente a los vegetales porque obedece a un principio en lugar de "actuar" por inercia o isomorfismo, según piensa Goethe que sería el caso en las plantas...

claridad la separación radical entre la sociedad civil como el ámbito de los intereses privados y el Estado como el ámbito del Derecho público. Sin duda, Hegel es un antecedente importante para entender la diferencia entre sociedades políticas antiguas (Aristóteles), Estados que secuestran el Derecho privado (Estado feudal) para transformarlo en el único derecho, y una sociedad atomizada que se posiciona como el polo del Estado político. El propio Hegel insiste permanentemente en la particularidad del Estado moderno y de la sociedad de su época. La sociedad moderna, parece, se desvincula de la tradición: la comunidad cede el paso a la sociedad, el espectro de acción del individuo rebasa los estrechos márgenes de la producción familiar, sus orígenes no fijan por completo su destino, su ámbito de acción es la esfera de la productividad que se complejiza en la medida en que las necesidades aumentan y en la medida en la que el capital se erige como un factor determinante de la convivencia social. Hegel, en resumen, delinea los contornos de una subjetividad que se construye dentro de los intrincados caminos de la incipiente economía de mercado, economía que determina en gran medida (pero no exclusivamente) las relaciones entre la esfera del interés privado y el público.

Sin embargo, prestar exclusivamente atención a la situación antes descrita impide ver el resto de las relaciones que Hegel establece entre la sociedad civil y el Estado. Hegel no afirma taxativamente que haya una separación absoluta entre sociedad civil y Estado sino que admite la existencia de un vínculo que reúne a los ciudadanos con el Estado a través de mediaciones ("orgánicas") que buscan el establecimiento de formas de vida y el bienestar común.

En primer lugar, expondremos el vínculo orgánico entre sociedad civil y Estado para ahondar a continuación en el significado de la metáfora de la sociedad civil como el sistema "irritable" del organismo estatal.

Organicidad de la Constitución particular o Estado interno. Libertad sustancial y principio de orden

De acuerdo con Jean-François Kervégan, el concepto de constitución es metajurídico, y su originalidad "reside precisamente en que no representa sólo el simple marco jurídico normativo de la acción política, sino que es más bien un mundo de la vida en donde, gracias a una dialéctica entre subjetividad y objetividad, las normas y las

acciones, las estructuras y las prácticas, la comunidad y la individualidad se apoyan mutuamente y se refuerzan" (Kervégan, 2021: 12). [14]

Como ya adelantábamos en el apartado anterior, esta esfera es el momento particular del organismo estatal y constituye el silogismo que mediatiza la universalidad del Estado y la singularidad del individuo a través de diversos tipos de dispositivos. Se trata del silogismo de la Constitución particular en donde se mediatiza a los individuos a través de instituciones gracias a las cuales estos se transforman de meros burgueses en ciudadanos. Dichos dispositivos son las instituciones de la sociedad civil. Gracias a ellas se opera el cambio que va del silogismo de la reflexión aparente (I – U – P), en donde el Estado es el medio para la realización de los intereses del individuo, hacia el silogismo de la reflexión tal cual, en donde el individuo de la sociedad civil es el medio a través del cual el Estado se particulariza (U – I - P). En términos lógicos eso significa que sólo gracias a la universalidad del Estado el individuo subsume su mera positividad para adquirir particularidad. El individuo supera (*aufhebt*) su estatus de mero burgués, se eleva al estatus de ciudadano y adquiere conciencia de su verdadera libertad. Para acercarnos a este punto de suma importancia atendamos a lo que Hegel afirma en el manuscrito Rignier:

> La libertad más alta la tiene el ser humano en el Estado. [...] El derecho de Estado no es otra cosa que el venir a esta existencia el Estado. A la Constitución le pertenece en primer lugar esta organización del Estado en sí, pero a ello también le corresponde necesariamente la institución de la particularidad. Cuando se habla de la Constitución se cree con frecuencia que se trata de una organización de lo universal para sí. Pero el universal para sí no es algo que sólo deba permanecer para sí. [...]. Estas instituciones [las particulares] pertenecen esencialmente al todo de una Constitución [*zu dem Ganzen einer Verfassung*] [...] El patriotismo tiene la particularidad de dejar reposar las metas del ciudadano singular sobre lo universal. El sentimiento o disposición patriótica es la sutura, pues [permite] saber que lo particular sólo puede ser en relación con lo universal [...] [T]odos tienen este orgullo de ser (cada uno) el todo. Esta disposición política es la mediadora. [Gracias a ella Z.O] cada uno sabe que al aspirar a lo universal, aspira a lo particular [...] Podría uno imaginarse que el poder [*Macht*] se volvería demasiado grande y que uno estaría enfrentado a este poder [...] pero [...] la Idea del Estado [no] debe ser considerada como un enemigo sino como algo que nos pertenece. En los organismos vivos el hígado, pulmón y estómago tiene su papel, su efecto (*Wirkung*) particular, pero no son enemigos entre sí. (Hegel, 2013a: 164-166)

[14] Texto facilitado por el autor.

El Estado moderno no es para Hegel la instancia metaética que trasciende la vida social de los individuos sino el ejercicio del verdadero poder político (Hegel, 2013b: 452). Este mismo poder libre, caracterizado en este silogismo, corresponde al poder del Estado sólo cuando este es capaz de instanciarse en su propio contenido. Por eso Hegel afirma después: "Lo universal es con esto la totalidad del concepto; es lo concreto, y no una cosa vacía sino que, por su concepto, tiene más bien contenido: un contenido en el que no sólo se mantiene, sino que le es propio e inmanente" (Hegel, 2015: 154).

Es sólo así que, como afirma Hegel en el manuscrito Ringier, el Estado viene a la existencia.

La descripción del funcionamiento "mecánico" del sistema de necesidades, o del mercado, parte esencial de la sociedad civil, es uno de los rasgos que caracteriza la originalidad del análisis de esta nueva figura moderna en la filosofía política hegeliana, pero para Hegel la sociedad civil posee, además, determinaciones que fungen como posibles instancias mediadoras de la universalidad y de la libertad sustancial gracias a las cuales el Estado adquiere existencia, es decir, actualidad en la particularidad de la vida social,[15] logrando con ello, al menos estructuralmente, la neutralización de la libertad formal del albedrío que participa en el sistema de necesidades (Hegel, 2000 § 261).

Pero ¿cómo se da exactamente este pasaje del silogismo de la reflexión aparente, en donde el Estado es medio para fines individuales (sistema de necesidades, mecanicismo), al silogismo en donde lo particular de las instituciones media para que el Estado sea reconocido por el individuo y este se transforme en ciudadano?

[15] La famosa distinción indicada por Tönnies entre comunidad y sociedad derivaría del descubrimiento, por parte de Hegel, de una tercera instancia intermedia, la del individuo moderno y la estructuración de la sociedad civil, la cual rompería los vínculos orgánicos de las comunidades tradicionales. Pero con Bobbio, pienso que la particularidad del concepto de sociedad civil de Hegel reside en que se encuentra a caballo entre una dimensión pre-estatal y la dimensión estatal propiamente dicha. Con Bovero, Bobbio también reconoce que la sociedad civil no sólo se compone del sistema de necesidades, sino que posee, además, la administración de justicia, la policía, y se compone de corporaciones. También afirma: "lo que distingue la sociedad civil de Hegel de la de sus predecesores no es su retraimiento hacia la sociedad preestatal [...] sino su identificación con una forma estatal en todo caso imperfecta" (Bobbio, 1989: 52,53). Otra manera de plantear la cuestión consiste en hablar de una zona intermedia entre lo pre- estatal y lo estatal en donde al mismo tiempo que ocurre el "ocaso de la sociedad tradicional" se asume la posibilidad de un vínculo entre lo social y el Estado como forma de vida ética. (Bobbio y Bovero, 1986: 153 y 161).

Hegel considera que eso ocurre gracias a un tipo particular de sensibilidad que aparece primero en las corporaciones, las instituciones del ámbito de lo particular que conforman la sociedad civil, pues ellas contienen "inmediatamente el enraizamiento del particular en el universal" (Hegel, 2000 § 261).[16]

La corporación o la agrupación en gremios (comerciales o profesionales) es la instancia que, después de la familia, tiene una vocación unificante ya que contribuye a la formación de la Constitución en la acepción metajurídica indicada por Kervégan. Permite evitar la atomización del individuo y contribuye a la materialización de lo que él ha llamado una forma de vida (*Lebensform*) (Kervégan, 2021).

Las corporaciones permiten el desarrollo de esta forma de vida pues son instancias de la vida común en el Estado. En su tarea unificante y vinculante adquieren la capacidad de despertar sentimientos como el honor y la pertenencia (Hegel, 2000 § 255 y Wolff, 1984: 152), y son el ámbito generador de un elemento determinante en la constitución de la subjetividad política moderna, a saber, el reconocimiento. La organicidad de la Constitución particular consiste, pues, en la presencia de la universalidad en la singularidad del individuo. Se manifiesta en la conciencia que adquiere la subjetividad moderna de ser no sólo un sujeto de derecho sino al mismo tiempo un sujeto con las correlativas obligaciones que le imponen sus propios derechos en la universalidad de la vida en común. Hegel afirma:

> Aquel concepto de la unión de deber y derecho es una de las determinaciones más importantes y contiene la fuerza de los Estados. [...]. En el cumplimiento de su deber el individuo tiene que encontrar de algún modo a la vez su propio interés, su satisfacción o su provecho. [...] El interés particular no debe, verdaderamente, ser puesto de lado o ser completamente reprimido, sino ser puesto en consonancia con lo universal, mediante lo cual él mismo y lo universal son conservados. (Hegel, 2000 § 261).

La unión de deber y derecho es un elemento fundamental de la organicidad del Estado interno o constitución particular. La realidad del vínculo entre derechos y deberes demuestra que cada derecho que la personalidad atomizada cree poseer está vinculado no sólo a los derechos de otros, sino a la actividad constructora de

[16] En su traducción de los lineamientos de la *Lecciones sobre la filosofía del Derecho* Kervégan afirma: "esta conversión del Espíritu corporativo en sentido del interés general del Estado constituye el meollo del institucionalismo hegeliano; el "secreto del patriotismo [...] reside no en la negación abstracta del interés particular, sino en su institucionalización. (Hegel, 2016: 489).

un estado de derecho permanente. No se trata de hablar de la libertad individual en términos negativos (mi libertad termina donde comienza la del otro) pues esta lectura fomenta la idea de que somos una sociedad de átomos que no pueden tocarse, o de órganos "exteriores", como en la fábula del estómago de Menenio de Agripa.[17] Más bien se marca la importancia de la "actividad" de todos los ciudadanos, una actividad con fines a mantener un bienestar colectivo. En las corporaciones se produce aquel momento de sutura de los dos niveles éticos que a primera vista parecerían desvinculados: la sociedad civil y el Estado al que se refiere Hegel en el manuscrito Ringier.

Si bien al apelar a la figura de la disposición política (*Politische Gesinnung*) (que se ha traducido por "patriotismo") no se puede conjurar tan fácilmente una insidiosa tendencia al nacionalismo, debe tenerse en cuenta en primer lugar que esta disposición reside primordialmente en el fomento y actualización de un sentimiento de responsabilidad colectiva y en la conciencia de que si bien los derechos individuales pueden colisionar entre sí, se debe elegir la salida que produzca los efectos más benéficos sobre la colectividad a la que se pertenece.[18]

Aquí también se deja percibir, aunque más sutilmente que en el organicismo de la Constitución política, que Hegel tiene una visión jerárquica de la organicidad -y no simplemente homeoestática–, pues si bien esta organicidad supone el efecto recíproco entre los miembros, el Estado es sobre todo un principio organizado sustancial y teleodirigido: la finalidad es la libertad. (Hegel, 2000 §302 y Wolff, 1984: 158)

Hasta aquí es posible concluir que la organicidad del Estado interno o de la Constitución particular es un proceso de construcción de subjetividades políticas. La pertenencia de los individuos a corporaciones y la influencia del Estado en la sociedad civil permiten la construcción de una figura que va más allá de la subjetividad determinada por las leyes de mercado y el interés privado, a saber, la subjetividad del ciudadano. Dos casos extremos dentro de la estatalidad moderna terminan de definir el tipo de organicidad que el Estado hegeliano instancia: el populacho y las comunidades religiosas ancladas en la tradición

[17] Ver *supra*, nota 10.

[18] Recientemente Klaus Vieweg ha demostrado pertinentemente la actualidad de esta temática hegeliana al referirse a las situaciones a las que la pandemia nos ha conducido, y a las decisiones que han debido tomarse, como sacrificar derechos individuales- para salvaguardar el bienestar comunitario. En concreto, se refiere a las medidas de contención que han afectado los derechos de movilidad (Vieweg, 2021).

Organización y desorganización: la estatalidad en los márgenes

La idea que sugiere la metáfora orgánica en la fábula de Menenio de Agripa que Hegel cita y a la que se aludió líneas arriba sugiere un "efecto recíproco" homeostático entre los órganos de un cuerpo. Pero como ya hemos indicado, Hegel considera que hay un principio rector inmanente en la vida de los organismos animales, por lo que un equilibrio horizontal entre los miembros de un organismo no es deseable. Si en la Constitución política el principio rector era el príncipe, en la Constitución particular dicho elemento organizador es el Estado como libertad sustancial. Este principio rector es llamado "unidad anímica plena" y se encuentra expuesto en otra instancia de la metáfora orgánica, a saber, la de los sistemas. En las *Lecciones de la Filosofía del Derecho,* Hegel afirma:

> El Estado como espíritu se diferencia en las determinaciones particulares de su concepto, de su manera de ser. Si queremos suministrar un ejemplo tomado de la naturaleza, el sistema nervioso es el sistema que realmente siente: él es el momento abstracto de ser cabe sí mismo y de tener la identidad de sí mismo en ello. Pero el análisis de la sensación indica ahora dos momentos y se divide de tal modo que las diferencias aparecen como sistema total: el primero es el sentir abstracto, el mantenerse cabe sí, el movimiento sordo en sí (*in sich*), la reproducción, el nutrirse interno, producir, durar. El segundo momento [es] [...] el de la diferencia, el ir hacia lo externo frente a sí, esto es la irritabilidad, el ir hacia lo externo de la sensación. Ésta constituye un sistema propio y hay clases de animales inferiores que sólo han formado este sistema y no la unidad anímica plena de la sensación en sí (*in sich*). Si comparamos estas relaciones naturales con las del Espíritu, entonces hay que asociar a la familia con la sensibilidad y a la sociedad civil con la irritabilidad. El tercer momento es el Estado, el sistema nervioso para sí, organizado en sí (*in sich*), pero sólo es viviente en cuanto ambos momentos, la familia y la sociedad civil, están desarrollados en él (Hegel, 2000 § 263).

Esta cita es muy importante pues ratifica la idea de que no sólo la Constitución política, sino también la Constitución particular, o el Estado interno, deben ser consideradon como aspectos indispensables del organicismo estatal. Si bien el Estado es la "unidad anímica plena", dicha unidad no preexiste o subsiste independientemente de la familia y de la sociedad civil. La "unidad anímica plena" organiza dos elementos orgánicos que, a su vez, ya tienen un funcionamiento propio gracias al cual la sensación y la irritabilidad sienten y se organizan realmente. Pero, ¿Por qué

el Estado debe fungir como un principio de organización en un vínculo orgánico que por lo visto anteriormente se dejaba comprender como un silogismo infalible?

La respuesta a esta pregunta reside en una de las características orgánicas que el propio Hegel le atribuye a la sociedad civil, a saber, su aspecto "irritable", mismo que podría caracterizarse mediante el significado común y corriente del término entropía, es decir, la desorganización. Así, parecería que la reorganización de las fuerzas internas de la sociedad civil no es obra de ella misma, sino que necesita de la tendencia global que da el Estado como totalidad y como finalidad universal.

Para Hegel, la corporación o instituciones como el matrimonio, son una defensa en contra de la desorganización a la que parece tender la sociedad civil (Hegel, 2000 § 255 , Wolff 1984: 152 y Lima, 2020: 8), pues de acuerdo con el autor, quien también tuvo un hijo ilegítimo, estas figuras forman barreras de contención que impiden el desbordamiento, la atomización, la pérdida del honor, la pérdida del sentimiento comunitario y fomentan la adquisición de la conciencia política de los individuos, transformándolos así en sujetos políticos conscientes de la identidad de sus derechos y obligaciones, es decir, en ciudadanos.

Sin embargo, en el marco del funcionamiento de este sistema ocurren situaciones anómalas que ponen en riesgo el funcionamiento descrito y que pueden provocar *enfermedad* o incluso el hundimiento del Estado.

En la vida del Estado las perturbaciones pueden ocurrir a diferentes niveles. Por ejemplo, en el caso de la Constitución política, Hegel afirma que si bien la división de poderes es necesaria para garantizar la libertad pública (Hegel, 2000 § 272), la independencia de cada uno de ellos (su subsistencia de suyo) resultaría devastadora para el Estado constitucional (Hegel, 2000 § 272). En este contexto el proceso de disolución o desmembramiento de un organismo político es llamado por Hegel enfermedad (Hegel, 2000, § 278).[19]

[19] Comentando el parágrafo de la FD, Johannes Schülein advierte la semejanza entre la descripción de la enfermedad aquí y la que Hegel lleva a cabo en la *filosofía de la naturaleza* en relación con los organismos animales. Además, extiende el diagnóstico hegeliano de la enfermedad de Estado no solamente al Estado político y el desmembramiento de los poderes constitucionales sino a la desaparición del vínculo orgánico entre Estado e individuo. (Schülein, 2021: 122). Podríamos agregar aquí que la enfermedad de Estado en tanto que Constitución particular se genera en los márgenes éticos... la pobreza del populacho, aunque también la riqueza del populacho "de arriba" y la ausencia de patriotismo.

En el caso del organicismo de la Constitución particular, la amenaza de la disolución nace en la naturaleza misma de la sociedad civil y en sus paradojas. La enfermedad se encarna en los márgenes. En ellos parece disolverse el silogismo en donde el universal habita la individualidad. En particular, esta disolución se personifica peligrosamente en una figura social cuya condición transforma a sus miembros en la encarnación de la injusticia, es decir, en la negación del vínculo ético fundamental entre derechos y obligaciones: la figura del populacho.

Pero el peligro también se encuentra en comunidades marcadas por lógicas tradicionalistas. La figura del tradicionalismo disidente y reacio a abandonar convicciones o prácticas ancladas en la creencia y en la fe[20] se encuentra en la marginalidad, pues los miembros de ciertos grupos religiosos se niegan a reconocer las obligaciones del Estado como su derecho.

Irritabilidad, desorganización y el surgimiento de la marginalidad. Reacciones orgánicas: preservación y asimilación

En la medida en que la sociedad civil es el sistema de la irritabilidad, esta representa de suyo una amenaza permanente para el mantenimiento de la salud de un Estado, no sólo porque en ella reine, como Hegel afirma, un *bellum omnes contra omnia*, que describe la tendencia a la atomización del individuo y el choque permanente de intereses, sino porque contiene en su núcleo el origen de una desorganización más profunda: la posibilidad de producir la ausencia de reconocimiento y el deshonor, el abandono de un individuo en los márgenes de las corporaciones y de la estatalidad, la disolución del vínculo entre lo ético y lo jurídico.

La desorganización produce una enfermedad, pero en un sentido distinto al ocasionado por los poderes políticos que pretenden independencia del todo.

[20] Zizek afirma: "One can even establish a link between Hegel's residual anti-Semitism and his inability to think pure repetition: when he gives way to his displeasure with the Jews who stubbornly stick to their identity, instead of 'moving forward' and, like other nations, allowing their identity to be sublated /aufgehoben/ in historical progress, is his displeasure not caused by the perception that Jews remain caught in the repetition of the same?" (Intro a Ruda, 2011:XV). Zizek parece entender que los judíos son, como cualquier otra etnia tradicionalista, elementos que entorpecen el progreso de la historia. Pero ¿es acaso esta la visión de Hegel en la *Lecciones de filosofía del Derecho*? ¿No es más bien aquí el lugar en donde Hegel exige precisamente respetar esa particularidad e intenta negociar con ella?

La sociedad civil promueve y produce el aislamiento de los individuos. En el caso particular de la patología extrema que es la pobreza del populacho, esa tendencia al individualismo y al aislamiento no es el resultado del ejercicio de una voluntad libre, sino la consecuencia de una paradoja. Es en la sociedad civil que se produce la paradójica situación de crear riqueza y pobreza de manera en principio casi proporcional. Por ello Hegel afirma que a pesar de que la sociedad sea cada vez más rica, es incapaz de paliar la pobreza que produce (Hegel, 2000 § 245). Pero la crítica de Hegel no es moral sino sustancial por lo que conviene modificar su expresión y afirmar que precisamente porque las sociedades capitalistas son ricas, generan una anomalía social que atenta contra la vida ética que el Estado organiza. En este contexto Hegel no duda en caracterizar la miseria del populacho como catalizador de una enfermedad. Nos dice:

> Por un lado, tenemos la abyección pasiva de la miseria y la abyección activa de la revuelta en y en contra de la miseria. Se puede ofrecer una imagen triste de las consecuencias de esta condición, en este caso, no obstante, el Estado en cuanto tal, el cual debería superar esta abyección (de la miseria) está enfermo y hundiéndose. Aquí yace la raíz de la ruina del Estado (Hegel, 1973 en Lima, 2020: 12).

A la lista de estas abyecciones debe sumarse la abyección de lo que Hegel llama el populacho de arriba. Ambos tipos de disposiciones ponen en riesgo tanto el vínculo orgánico entre eticidad y legalidad como el sentido de las corporaciones dentro de la sociedad civil, aunque de modos distintos.

Por un lado, al quedar reducido a una pieza en el engranaje de la producción capitalista, el populacho empobrecido pone en riesgo la identificación entre derecho y obligación pues en su situación se sabe factualmente carente de garantías para la preservación de su vida. Su estado de abandono o deterioro civil lo lleva al descubrimiento de que el que carece de derechos, carece también de obligaciones. Esa disolución produce una verdadera desorganización pues implica la dislocación de las mediaciones que mantenían en funcionamiento el sistema de reproducción y direccionalidad con tendencia a un fin que es el Estado como libertad sustancial, es decir, favorece la ruptura de aquellos vínculos que constituyen la organicidad de la forma de vida en la Constitución particular. La pérdida de estos vínculos es la ruina del Estado.

Pero el populacho también es una amenaza cuando en lugar de la abyección de la miseria asistimos a la abyección de la ostentación de riquezas (§ 253). Los individuos que ascienden meteóricamente de una condición socio-económica desfavorable a una más cómoda, se encuentran "desclasados". Esa condición los lleva a buscar a toda costa su reconocimiento por medio de la ostentación de sus logros ("nuevos ricos") a despecho de no formar parte de ninguna corporación. Este populacho encarna la exacerbación de una cualidad característica de la sociedad civil: el individualismo a ultranza (Hegel, 2000 § 253).

Hegel no fue el último en caracterizar a la pobreza del populacho como una patología, pero su tratamiento no puede vincularse con el que dieron tendencias organicistas pocos años después.

En la época en la que Hegel reconocía cierta racionalidad en el método inglés para lidiar con la creciente pobreza de una sociedad más y más industrializada tuvo lugar la abolición del sistema de recaudación de impuestos de pobreza orquestada por Malthus (Hegel, 2000 § 245).[21] A partir de entonces la gestión de dicho problema social viró hacia una biopolítica inmunitaria que derivó en las políticas eugenésicas de regulación de la fertilidad difundidas por Galton (Renwick, 2017: 82).

A diferencia del organicismo estatal practicado por el gobierno inglés, la enfermedad de la sociedad civil es reconocida por el Estado como una patología social, pero al mismo tiempo es asumida por él como un problema que le concierne dada la dinámica orgánica que hemos desplegado en estas páginas. Aquí se encuentra una diferencia entre el Estado orgánico hegeliano y el Estado inmunitario pues este último busca aniquilar biológicamente a la clase empobrecida. El Estado hegeliano no actúa por caridad ni en función de valores morales sino en vistas a su propia conservación. Si bien dichas medidas no se oponen a los supuestos ideológicos del liberalismo (el trabajo como medio de reconocimiento social), las soluciones que Hegel ofrece son contrarias al liberalismo económico y pueden englobarse en una especie de intervencionismo estatal en los mecanismos de producción (corporaciones económicas) (Priddat, 1990 : 194 en Lima, 2020: 14) y distribución de la rique-

[21] La abolición se vuelve reforma en 1833. Se abole la *Speenhamland system* "que desde 1795 proporcianaba asistencia a los pobres en las parroquias según el número de hijos y al precio del pan" y se publica la "ley de la población" de Malthus en donde se prescriben medidas para restringir los "matrimonios imprudentes" y el exceso de población. Charbit, 2005: 186-187.

za capitalista:[22] inversión de dinero público en el mejoramiento de las condiciones de vida del populacho.[23]

Lo anterior, insisto, debe disuadirnos de establecer semejanzas entre el organicismo hegeliano y el del Estado inmunitario a la manera del Estado inglés hacia el final del siglo XIX.

Pero ¿qué pasa con el caso de las anomalías encarnadas por grupos religiosos que insisten o padecen históricamente de la marginalización?

En primer lugar ¿por qué hablar de anomalías en este caso? Porque al igual que el caso del populacho, el sectarismo religioso mina la identidad entre derechos y obligaciones, el cual, como ya vimos, es el punto de sutura entre la sociedad civil y el Estado; sutura que contribuye a la instauración del organicismo de la Constitución particular o de la forma de vida que no solo es costumbre sino también ley y que no es imposición sino elemento constitutivo de la subjetividad política de los ciudadanos.

Las comunidades tradicionalistas pueden representar perturbaciones en la organización de la forma de vida pues en algunos casos se da la exacerbación del sentimiento de pertenencia a una comunidad más que el fomento al sentimiento patriótico (la religión del Estado).[24] En este último caso se corre el riesgo de que el Estado enferme, pero no porque, como lo consideraría un Estado inmunitario, exis-

[22] En este momento Hegel demuestra hasta qué punto su organicismo obliga el escepticismo frente a la tesis sayana de *la loi des debouchés*. La autoregulación es propia sólo del Estado concebido como organismo, y como un organismo que tiende a un fin preciso: la libertad sustancial. El mercado no puede autoregularse pues detrás de él existen intereses privados. De ahí la necesidad del intervencionismo económico. (Huesca, 2021: 579).

[23] El tipo de intervencionismo (liberal, acaparador, etc.), no está en discusión por el momento. Para una discusión al respecto ver Lima, 2020: 13 y sus alusiones a las perspectivas de Chamley, Waszek y Losurdo.

[24] Hegel admite el carácter profano del Estado. Sin embargo, su mundanalidad no es incompatible con el hecho de que sea infinito, en un sentido que se abocará a explicar mediante la atribución de alma a la figura del Estado. El Estado tiene subjetividad y alma. Por lo demás, el Estado no es solo un organizador de la necesidad. De alguna manera compite con las religiones por el prestigio y dominio de la interioridad y de la vida pública... (Hegel, 2000 § 270). También ver Sánchez, 2021. La autora afirma "En sus principios de *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho*, Hegel se hace cargo de la convivencia siempre tensa entre formas religiosas que pugnan por ocupar el espacio de la verdadera religión, generando también en alguna medida fricciones entre las iglesias y la sinagoga con el sistema ético levantado por el Estado, que deben ser superadas en nombre de la extensión universal de la eticidad como densidad simbólica en que el cumplimiento de las leyes jurídicas sea asumido por el sujeto como consecución de un perfeccionamiento personal, que ya no necesita de la liturgia ni de la teurgia de las religiones dominantes en Europa" (Sánchez, 2021: 73).

tan elementos extraños e indeseables, sino porque con su actitud ponen en entredicho la necesidad del Estado e introducen la sospecha de que su orden sea racional, haciéndolo aparecer como arbitrario. Sin duda, el Estado tiene que demostrar que no es opcional ser un miembro, sino una obligación y un derecho al mismo tiempo. Pero Hegel no pertenece al paradigma del Estado orgánico totalitario ni al paradigma del Estado inmunitario pues tiene su propia versión del Estado orgánico asimilador. Ello lo demuestra el tratamiento que ofrece a la delicada cuestión judía y a la tolerancia religiosa. El Estado orgánico hegeliano admite comunidades religiosas que no practican los deberes directos hacia él. Los admite no porque no le interese el cumplimiento del Derecho, sino porque sabe que los miembros de las comunidades religiosas son personas jurídicas y que en el respeto de esa determinación el Estado contribuye a evitar la marginalización y la enfermedad a la que la exclusión conlleva.[25]

En relación con los cuáqueros y anabaptistas que se niegan a cumplir ciertos deberes como el de la participación en la defensa militar del territorio- (Hegel, 2000 nota al § 270) aparece un aspecto muy importante del organicismo hegeliano que podemos caracterizar como la plasticidad estatal, lo cual, en lugar de dañar la Idea del Estado como organismo, le otorga una determinación vanguardista y eminentemente moderna. Hegel remite a la fuerza que un Estado debe ya poseer para "soportar estas anomalías", pero no omite indicar que es precisamente gracias a la inclusión de la multiplicidad que el Estado se fortalece aún más (Hegel, 2000 § 270) y ello no porque dicha asimilación progresiva contribuya a la instauración del cosmopolitismo vislumbrado por Kant, sino porque obliga al organismo estatal a fortalecer el principio moderno de la libertad.

La posibilidad de permutar derechos y obligaciones es la solución racional a la existencia de los vestigios de comunidades tradicionalistas en el corazón del Estado moderno. Insistamos en que el carácter orgánico del Estado hegeliano no lo hace caer dentro de las concepciones organicistas posteriores, las cuales viran hacia la concepción de un Estado inmunitario. De acuerdo con su propia naturaleza abierta hacia el exterior (irritabilidad), un organismo asimila sin borrar la particularidad de aquello que asimila. Esta diferencia que asimila es una "anomalía". Lo "normal"

[25] De acuerdo con Hegel esta tolerancia religiosa tiene límites, pero estos no son impuestos por el arbitrio sino por la racionalidad. En ese sentido, el Estado hegeliano parecería menos dispuesto a tolerar prácticas que violentaran los criterios de racionalidad imperantes, (Hegel, 2000 § 270).

sería que los ciudadanos reivindicaran su estatus no solo exigiendo derechos sino cumpliendo obligaciones y manteniendo así el poder legislativo del organismo estatal en acto. Sin embargo, Hegel parece considerar que el Estado moderno tiene la suficiente flexibilidad como para negociar o permutar las obligaciones que las comunidades religiosas tradicionalistas se niegan a cumplir para transferirlas a otras, reconociendo así el principio de la particularidad.

La cuestión judía (Hegel, 2000 § 270) es más extrema pues los miembros de esta comunidad no sólo no se adhieren al universo normativo del Estado laico, sino que ni siquiera se consideran ciudadanos del Estado en el que habitan.

Nuevamente se expresa aquí un aspecto del Estado moderno, a saber, una supuesta capacidad de otorgar derechos civiles a sus miembros, independientemente del culto que profesen, la lengua que hablen, o el grupo étnico al que pertenezcan. El Estado moderno tiene un rol histórico, a saber, fomentar la vida de la libertad. Esta vida y expansión de la libertad consiste en contener un máximo de personas jurídicas de una sociedad civil dentro de la cual gozan de derechos y cumplen con sus obligaciones.

Esta es la vida de la libertad que el Estado moderno tiene como idea, por ello no puede excluir a los individuos. Es, por antonomasia, el Estado asimilador.

La organización verdadera de un Estado, como Hegel indica, no significa el control totalitario a través de medidas persecutorias, ni la búsqueda de una uniformización ideológica, sino más bien el cuidado de la particularidad y el bienestar de sus individuos para su propia conservación (Hegel, 2000 § 260). Considerar al Estado como algo "verdaderamente articulado y verdaderamente organizado" (Hegel, 2000 § 260 Adición) no es una simple expresión. El organicismo no se puede comprender sin la idea de qué es lo orgánico y sin la idea de que aquí se está observando la relación que el Estado tiene con la particularidad personal. Esta particularidad está atravesada por la universalidad, pero el que la universalidad atraviese a los individuos que la conforman no los convierte en una nada entregada a la estructura global del todo estatal sino que, como el propio Hegel lo dice, ambos momentos subsisten; ambos momentos hacen organismo (Hegel, 2000 § 260).

Bibliografía

Assalone E. (2018). El Estado como organismo. *Revista Eletrónica Estudos Hegelianos*, 15/26, pp. 129-150.

___ (2014). "Mediación ética y organismo político. Los tres silogismos de la eticidad y la articulación orgánica del Estado en Hegel" en Ferreriro/Bavaresco (ed.), *Communicações do I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, pp. 123-138. Editora da PUCRS. Porto Alegre.

Becchi, P. (1994). "La doctrina hegeliana del organismo político" en *El sistema filosófico de Hegel. Escritos de filosofía. Academia nacional de ciencias*. 25-26- XIII, pp. 75-99.

Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta. Madrid.

Bobbio, N. (1989). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bobbio, N. y Bovero, M. (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica. México.

Böckenförde, E.W. (1991). *Recht, Staat, Freiheit*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Cheung, T. (2010). "What is an organism? On the Occurrence of a New Term and Its Conceptual Transformations 1680-1850" en *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 32, núm. 2/3, pp. 155-194.

Charbit, Y. (2005). "Capitalisme et population: Marx et Engels contre Malthus" en *Revue d'histoire des Sciences Humaines*, vol. 2/3, pp. 183-208.

Esposito, R. (2012). *Comunidad, Inmunidad, Biopolítica*. Herder. Barcelona.

Etxeberria, A. y Umerez, J. (2006). "Organismo y organización en la biología teórica ¿Vuelta al organicismo?" en *Ludus Vitalis*, vol. XIV/26, pp. 3-38.

Fellbaum, A. (2005). "Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W.J. Schellings" en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 47, pp. 215-223.

Goethe, W. (2007). *Teoría de la Naturaleza*. Tecnos. Madrid.

Hegel, G.W.F. (2000). *Rasgos fundamentales de las Lecciones de Filosofía del Derecho*. Biblioteca Nueva. Madrid.

___ (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza. Madrid.

___ (2013a). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, edición de Felgenhauer D., tomo 26.1, manuscritos de los años 1817/18, 1818/19 y 1819/20. Felix Meiner. Hamburgo.

____ (2013b). *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, edición de Sell, A., vol. 23.1, manuscritos de los curos de los años 1801/1802, 1817, 1823, 1824, 1825 y 1826. Felix Meiner. Hamburgo.

____ (2015). *Ciencia de la Lógica. Doctrina del concepto*, introducción, traducción y notas de Félix Duque. Abada. Madrid.

____ (2016). *Principes de la Philosophie du droit*, traducción y edición crítica de Jean-François Kervégan. PUF. París.

Huesca, F. (2021). *Economía política clásica en Hegel. Valor, capital, eticidad*. Biblos. Buenos Aires.

Kervégan, J. F. (2021). "Staat und Verfassung", conferencia impartida por el autor en el marco del congreso "Hegel als Denker der Lebenswelt".

Lenoir, T. (1981). "The Gottingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era" en *Studies in history of biology*, 02(5), pp. 111-205.

Lima Pimenta, T. (2020). "The Abyss of right: Hegel's Philosophy of Right and the Question of Poverty" en *OEconomia*, 10-4, pp. 1- 23.

López Cruz, P. (2011). "La fábula de Menenio de Agripa" en *Nova tellvs*, 29/2, 117-128.

Olvera y Reyes. (2022). "Hegel: la vida de la Idea y el des-encerrarse hacia la Naturaleza" en Elguera, Balladares, Huesca, Olvera (eds.), *Hegel: Actualidad de su lógica y su sistema*. Ande. Lima.

Rameix, S. (1998). "Corps humain et corps politique en France" en *Laval Theologique et philosophique*, 54, pp. 41-61.

Renwick, C., (2017). "Biology, social science, and population in late nineteenth-and early twentieth-Century Britain" en Maurizio Meloni; John Cromby; Des Fitzgerald; Stephanie Lloyd. Basingstoke (eds.), *The Palgrave Handbook of Biology and Society*, pp. 77-95. Palgrave Macmillan. Londres.

Ruda, F. (2011). *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's philosophy of right*. Continuum. Londres.

Sánchez Madrid, N. (2021). "Hegel sobre la vulnerabilidad civil: la integración estatal de los judíos" en *Philosophical readings*, XIII. 1, pp. 71-76.

Schülein, J. (2022). "El singular, Dios y el Estado: Schelling y Hegel sobre la individualidad patológica" en Elguera, Balladares, Huesca, Olvera (eds.), *Hegel: Actualidad de su lógica y su sistema*. Ande. Lima.

Vieweg, K. (2021). "Derecho y obligación. ¿Restricciones a la libertad?" en *Resistances. Journal of the Philosophy of History*. 2/ 4, pp. 1-14.

_____ (2022). "The estate as a system of three syllogisms. Hegel's notion of the state and its logical foundations". Texto inédito.

Wolff, M. (1984). "Hegels Staatstheorietischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen ‚Staatswissenshaft'" en *Hegel Studien* 19, pp. 147-177.

Hegel, la justificación racional del Derecho y del Estado

Jorge Rendón Alarcón
Universidad Autónoma Metropolitana

Buscamos mostrar aquí que una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, inscrita en el conjunto de su filosofía, pone claramente de manifiesto que el problema que se afronta con relación al "derecho" y al problema de la conciencia humana como "espíritu" (su realización en sí y por sí) no se limita a su conocimiento especulativo abstracto, sino en cuanto que cobran realidad en la existencia, es decir, se trata de la consideración de "lo *racional* en sí y por sí" en el derecho y en el Estado, como condición de un ordenamiento social y político que permita la libre autodeterminación del ser humano contrapuesta a cualquier forma de coacción del orden político. Según Hegel, el individuo se constituye como persona autónoma, en su condición de ciudadano, en cuanto conciencia "particular elevada a su universalidad"; ello conforme a la racionalidad y universalidad de la ley como único fundamento jurídico para toda dependencia social legítima y, por ello, contrapuesta a cualquier forma de coacción arbitraria: *El Estado, en cuanto realidad de la* ***voluntad*** *sustancial, realidad que ésta tiene en la* ***autoconciencia*** *particular elevada a su universalidad, es lo* ***racional*** *en y por sí* (*RPhil* § 258). En ese sentido, la consideración filosófica del derecho y del Estado busca dar cuenta de la realidad objetiva de la libertad en la existencia misma.

El principio del Derecho y del Estado

El problema que se plantea Hegel a partir de la consideración de la conciencia como autoconciencia es el de nuestras formas de organización y realización social conforme a la acción del pensamiento; en ese sentido, de nuestras formas de realización práctica como seres sociales en la interacción y el conflicto de la existencia humana. Se trata, por ello, del problema de la constitución del ser humano como un "ser por sí" del conocimiento en la medida en que hace de su existencia social objeto de su conciencia y voluntad. De lo que se trata, según Hegel, es del problema de nuestras formas de realización *en sí* y *por sí* en tanto seres sociales. Formas que dan lugar a un orden propiamente humano por lo que se refiere a su institución consciente y voluntaria –como ocurre, por cierto, con el Derecho y el Estado–.

Es en este preciso sentido que Hegel asume la *libertad de la voluntad* como principio del Derecho: "El terreno del Derecho es lo espiritual, su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada" (*RPhil* § 4). Al situar el problema del Derecho y del Estado en el ámbito de *la voluntad que es libre*, Hegel busca considerarlos como un hecho de la razón, es decir, se trata de la consideración del Derecho y del Estado en sí mismos y, como tal, de su realización voluntaria y libre en cuanto una genuina y auténtica comunidad humana.

Lo que habrá de enfatizarse con la quiebra del absolutismo monárquico y el ejercicio arbitrario y despótico del poder –e incluso como crítica a las libertades liberales–, es que la autodeterminación del ser humano como ser social constituye la condición ineludible del autogobierno ciudadano y, como tal, el único ordenamiento legítimo de la convivencia humana. Porque conforme al *autogobierno* el ser humano se sabe a sí mismo como ser social y, de esta manera, existe para sí como sujeto en la interacción y en el conflicto de la existencia humana. Su realización práctica, en este caso, depende de su propia disposición voluntaria y consciente en el orden social. La verdadera libertad, la libertad positiva, no se reduce a un *status* y, por ello, sólo puede ser el resultado de la acción libre y voluntaria del ser humano en la existencia social.

De esta manera la *libertad de la voluntad* tiene lugar, para Hegel, como un hecho objetivo en la interacción y el conflicto del "nosotros", y por esta razón la voluntad "es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia". Y es en este sentido, también, que el punto de partida del Derecho es *la libertad de la voluntad*: "El que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el Derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea" (*RPhil* § 29).

Planteado el problema de la autonomía del ser humano en estos términos queda de manifiesto que la filosofía especulativa de Hegel se sitúa, en el ámbito de la razón práctica, en el de la voluntad que se determina en la interacción y el conflicto del nosotros respecto de una forma de realización social y política no coactiva y que dé lugar, por ello, a la legitimidad del Derecho y del Estado constitucional modernos. Lo anterior supone, por cierto, la consideración del orden social y político como un ámbito resuelto conforme a nuestras propias capacidades y, en consecuencia, contrapuesto a la idea de un destino ciego y ajeno a la disposición voluntaria y consciente de los propios seres humanos. A este respecto afirma Hegel que "La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la libertad de la voluntad" porque, como enfatiza al respecto, "no es nada más que el determinarse a sí mismo". Hegel considera al derecho y al Estado como los ámbitos donde se produce una comunidad y una historia propiamente humanas. Se trata —dice él—, del "mundo del Espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza" (*RPhil* § 4).

De lo que se trata para Hegel es, pues, de la libertad positiva del ser humano y por esta razón la sitúa en la historia empírica considerándola en su totalidad: "hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente", advierte en su *Filosofía de la historia*. Es decir, se refiere a una consideración del problema de la libertad como una interrogación abierta y situada en la experiencia práctica de la sociedad humana. Por esto insiste en la *aplicación* del principio de la libertad al mundo temporal: "la penetración y organización del mundo por dicho principio es el largo proceso que constituye la historia misma". La filosofía especulativa de Hegel, así, indaga en la historia la manera en que el ser humano se ha experimentado a propósito de una forma de realización social contrapuesta a cualquier forma de coacción y, por el contrario, sólo como resultado de su propia autodeterminación como ser social.

Para Hegel se trata, entonces, de una historia del ejercicio de la razón conforme a la experiencia histórica del ser humano y de sus formas de realización social que permite dar cuenta, a la vez, de su emancipación política en el ámbito de las instituciones jurídicas y políticas conforme a *la libertad de la voluntad*. Se trata, en consecuencia, de la manera en que el ser humano llega a proponerse fines universales en la interacción y el conflicto de la existencia, y de esta forma llega también a hacerlos valer como condición de un orden contrapuesto a la coacción y a la arbitrariedad. Hegel se refiere entonces no a un Yo abstracto, sino a un Yo como ser social contrapuesto a la coacción y al conflicto.

Este enfoque da lugar —además— a una redefinición de la historia de la filosofía y de la filosofía de la historia porque de lo que se busca dar cuenta, a través de ellas, es de la libertad humana en su sentido *práctico*, es decir, en cuanto libertad positiva resultado del libre ejercicio de la razón o, como lo dice Hegel: "El derecho, la propiedad, la eticidad, el gobierno, la constitución, etc., necesitan ser definidos ahora de un modo universal, a fin de que se ajusten al concepto de la voluntad libre y resulten racionales" (*FH*: 661). En este sentido apunta que "la tarea de la filosofía es concebir lo que es", pues *lo que es*, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo;* de la misma manera, la filosofía es "su tiempo aprehendido en pensamientos" (Prefacio a *RPhil*).

Por todo ello, para Hegel "la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto", porque es de esta forma que el ser humano logra hacer de su existencia objeto de su conciencia y de su voluntad. Es de esta manera, también, que la historia de la filosofía se convierte en un problema filosófico por cuanto atañe a la emancipación social y a la libertad positiva del ser humano. La propia *Fenomenología del Espíritu* tiene como centro de gravedad el problema de la libertad humana cuando enfatiza que "En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el Espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino" (FE: 210-211).

La consideración de la conciencia como autoconciencia, es decir, la consideración del ser humano como un ser *en sí* y *para sí* en la interacción y el conflicto de la existencia social, tiene pues como finalidad asumir el problema de la conciencia moderna en el ámbito de sus propias determinaciones en el orden social. Por ello, Hegel se remite al problema de la conciencia humana

en cuanto una forma de autoconciencia que se constituye históricamente para llegar a dar cuenta, así, del Derecho y del Estado conforme a la *libertad de la voluntad* y que, en cuanto tal, no puede ser otro que aquel que se constituye bajo la exigencia de principios y normas de acuerdo con *decisiones generales y válidas para la generalidad*.

Nada más alejado, entonces, que la imputación de *estatismo* que se le ha hecho a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, porque lo que él se propone, en realidad, es dar paso al derecho y al Estado como hechos de la razón práctica y, en ese marco, instituir una auténtica comunidad humana. Por lo demás, dicha imputación sólo se explica en el desasosiego del siglo xx que dio pie al desencanto del orden político existente y al terrible tropiezo del nazismo situado en las antípodas de un orden político sustentado en la racionalidad y universalidad de la ley, como el que reclama Hegel a propósito de la legitimidad del mismo.

De lo anterior da debida cuenta Thomas Mann al reconocer sin tapujos que el infortunio de la historia alemana y su camino hacia la catástrofe cultural del nacionalsocialismo están ligados al apoliticismo de la intelectualidad burguesa en Alemania: "Su negativa a reconocer la política como perteneciente al quehacer humano ha desembocado en el horror político, la ilimitada esclavitud al poder, el Estado absoluto; el temor de su burguesía cultural esteticista es una barbarie del pensamiento, de los medios y los objetivos, como el mundo no había visto antes" (Mann, 2016: 78). Es, además, bajo esa tradición y herencia que Hegel ha sido enjuiciado en la propia Alemania.

Por el contrario, para el filósofo el tránsito entre un orden social sometido a un ejercicio arbitrario y despótico del poder a otro fundado en la exigencia del autogobierno conforme a la libre elección de la voluntad da lugar a una historia propiamente humana: "En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad" (FH: 137).

Así, la conciencia en cuanto autoconciencia remite a una forma de autoconciencia que se constituye como tal en el ámbito de su experiencia práctica, y de esta manera tiene lugar el reconocimiento de su realización en *sí* y *por sí* en el ámbito del conflicto de la existencia social. Es decir, es a partir de las formas de relación y de organización que se tienen en la existencia social que aprendemos a reconocer

el carácter afirmativo o, por el contrario, coactivo de dichas prácticas. De lo anterior que Hegel sugiera como señal distintiva de esa nueva época la reivindicación de *la libertad de la voluntad.*

Se trata de una consideración del ser humano como un "ser por sí" del conocimiento y, como tal, capaz de realizarse de acuerdo con la propia actividad del pensamiento y, en relación con eso, de dar cuenta de la realización positiva de la libertad en el ámbito del Derecho y del Estado. Se trata también, en nuestra opinión, de una reivindicación radical de la modernidad en cuanto modernidad política, a la que se reconoce como una nueva época en la que las formas de relación y de organización social aparecen como indisociables de la voluntad humana como fundamento del Derecho y del Estado y, por esta razón, como condición de posibilidad de un orden humano autoimpuesto que dé cuenta del ser humano como capaz de pensarse a sí mismo de manera reflexiva a propósito de sus formas de realización social en un orden jurídico-político legítimo y, como tal, construido *sobre la autonomía racional del individuo* (Marcuse, 1999: 169).

La acción del pensamiento, en tanto condición de la realización del ser humano en *sí* y *por sí mismo*, se remite de esta manera a su experiencia práctica en la historia humana; la consecución de su libertad positiva deja de ser considerada un mero *status* para ser considerada, en cambio, un hecho indisociable de la acción consciente del ser humano como sujeto social. Lo que reivindica Hegel, con ello, es que la constitución del ser humano como sujeto político solo se alcanza de manera *objetiva* con la autodeterminación en la existencia; es decir, cuando se propone autodeterminarse como ser social y *es capaz, como tal, de reconocerse en las prácticas sociales que se impone* en contraposición al carácter coactivo y arbitrario del poder.

Así, el vínculo entre la actividad del pensamiento y la realización del ser humano como un "un ser por sí" del conocimiento constituye el eje de la filosofía "práctica" de Hegel y el punto de partida de una consideración del ser humano como ser histórico-social que no sólo permite una nueva comprensión del Derecho y del Estado constitucional moderno como *construcciones de la voluntad*, sino que motiva, sobre todo, una consideración del principio del autogobierno como única forma legítima de convivencia humana.

Lo que Hegel reconoce y enfatiza respecto de la modernidad política es que su especulación filosófica tiene como punto de partida la autoconciencia histórica de una época que se reconoce en la *ratio* de la acción consciente de los seres humanos en cuan-

to a sus formas de realización ético-jurídicas: "El que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el Derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea" (*RPhil § 29)*. Es decir, se refiere al surgimiento y desarrollo de una autoconciencia que se reconoce en el proceso histórico de un orden jurídico-político creado por los propios seres humanos y que, como tal, llega a ser considerado como autoimpuesto para ocasionar su realización legítima. De lo anterior que el terreno del Derecho resulte ser, para Hegel, "el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza" (*RPhil* § 4). Es decir, el ámbito de las libertades positivas postuladas por la razón humana en cuanto razón práctica.

La constitución del ser humano como un "ser por sí" del conocimiento constituye, de esta manera, un hecho histórico-social porque se gesta en la interacción y el conflicto de la vida en común y si bien la emancipación del ser humano tiene lugar con el reconocimiento de *sí mismo* tal como es en *sí* y *para sí* como *voluntad* –y, capaz por ello de una realización propia conforme a la actividad del pensamiento–, tal hecho sólo puede constituir el punto de partida del proceso de emancipación política del ser humano porque la consecución de la libertad positiva únicamente puede alcanzarse, en definitiva, cuando la configuración del orden humano surge en la historia como un hecho indisociable de la voluntad y, por ello, de su realización práctica, es decir, la consecución positiva de la libertad sólo puede ser el resultado de la acción consciente del ser humano como ser social e histórico.

La filosofía práctica de Hegel busca responder al problema de *la constitución del ser humano como sujeto ético-político* de manera objetiva, o sea de un "ser por sí" del saber práctico en el ámbito de la sociedad y de la historia y, como tal, capaz de advertir de manera legítima del orden jurídico político para responder al reto de la modernidad política en cuanto a la constitución de un orden humano de acuerdo con el principio de la *libertad de la voluntad*. Con ese propósito, el punto de partida es la consideración del ser humano como sujeto autoconsciente, y su realización efectiva conforme a "la experiencia de lo que el espíritu es" sólo puede llevarse a cabo conforme a su experiencia práctica en la interacción y el conflicto del "*nosotros*": "el espíritu es ante todo inteligencia y las determinaciones por las que pasa su desarrollo –desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento– constituyen el camino para producirse como voluntad" (*RPhil* Observaciones § 4).

De lo que se trata para Hegel, en definitiva, es de la realización positiva del ser humano como ser que *piensa*, de su realización en un orden capaz de asegurar

su emancipación social. Ello habrá de explicar, además, su abierta contraposición al carácter instrumental del orden político e incluso al liberalismo. No es de extrañar, entonces, que para él la cuestión de fondo sea el problema de la organización racional y legítima del orden jurídico-político, de su *principio* constitutivo, para dar respuesta a la naturaleza del vínculo social como principio práctico de toda asociación humana.

Hegel no se interroga por un orden social empíricamente dado, sino por el vínculo que hace posible una efectiva y legítima asociación humana. Por esta razón, el problema no se sitúa en el terreno de la sociología empírica, sino en el ámbito de una filosofía de la razón práctica que pueda hacer patente la acción de "la voluntad que se determina a sí misma de modo universal, es decir, como voluntad que piensa [y da cuenta así de su libre autodeterminación]" (ECF § 53) en la interacción y el conflicto de la vida en común, para hacer posible en suma la autodeterminación del ser humano como ser social.

De lo que se trata entonces es de evidenciar el vínculo que hace posible la vida social y política. Por lo que se interroga Hegel en su *Filosofía del Derecho* es, pues, por el "principio" de la sociedad como tal, es decir, por el principio práctico de toda asociación humana legítima y por ello insiste en que: "El terreno del Derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada" (*RPhil* § 4).

El derecho y el Estado, su justificación racional

La *Filosofía del Derecho* constituye, para Hegel, una ciencia del Estado porque de lo que se trata es de su justificación racional y por tanto no debe ser otra cosa que el intento de "concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido" (prefacio a *RPhil*). No se trata, pues, de la consideración de un Estado ideal sino de la realización práctica del mismo conforme al quehacer práctico de la razón. Lo que reivindica Hegel de la manera más enfática es el conocimiento racional del orden humano (como ocurre con el mundo de la *naturaleza*), es decir, del mundo moral en cuanto un saber de lo

que es racional en sí y aprehender conceptualmente esa razón real presente que es su esencia y su ley inmanente.

En la comparación que establece Hegel[1] en el prefacio de su *Filosofía del Derecho* entre el saber científico de la naturaleza y del Estado, se cuestiona que la razón se circunscriba al mundo natural en detrimento del "mundo del espíritu": "El mundo ético, el Estado, la razón tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia, no gozaría en cambio de la fortuna de que sea la razón misma la que en realidad se eleve en este elemento a la fuerza y el poder, se afirme en él y permanezca en su interior". Por esta razón, reivindica de manera categórica el saber de la ciencia del Estado a partir de su consideración como algo en sí mismo racional.

Lo anterior porque en el orden social e histórico el ser humano se conoce a sí mismo como autoconciencia *efectiva*, es decir, no "según las aptitudes particulares del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades", sino "el conocimiento de lo verdadero del ser humano" (ECF § 377). "En esta efectiva autoconciencia la sustancia se sabe a sí misma y es por lo tanto objeto del saber. Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y fuerzas, tienen, por una parte, en cuanto objeto, la propiedad de ser, en el más elevado sentido de independencia, constituyendo una autoridad absoluta, infinitamente más sólida que el ser de la naturaleza" (*RPhil* § 146). Para Hegel, como decimos, el *dominio del Derecho es lo espiritual* y *la libertad constituye su sustancia y determinación*.

Con ello el ejercicio reflexivo de la razón llega a situarse ahora en el ámbito de la legitimidad del orden jurídico-político. Se trata de la autoconciencia histórica de una época que da cuenta de *sí* a partir de su propio reconocimiento en la existencia social. Hegel busca indagar en ese proceso histórico-dialéctico ya, incluso, en la *Fenomenología del Espíritu*. Se trata de la emancipación del ser humano como sujeto práctico en la interacción y el conflicto de la historia humana del yo en el *nosotros*: "Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el Espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo" (*FE*: 113). De lo anterior que Hegel enfatice, como punto de partida de la *Fenomenología*, que su propia exposición versa solamente *sobre el saber que se*

[1] Esta comparación la ha llevado a cabo (Weil, 1996).

manifiesta bajo la consideración de un saber de la conciencia como autoconciencia por el que se asume la *experiencia completa de sí misma.*

El que Hegel señale, además, que su punto de partida es la conciencia en cuanto autoconciencia supone la autoconciencia de una historia humana creada por los propios seres humanos y, como tal, perfectible: "el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es" (*FE*: 54). De lo que se trata es, como Hegel dice, de la experiencia consciente de *sí* en la interacción y el conflicto de la existencia a propósito de su realización en *sí* y *para sí*: "lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal" (*FE*: 16).

Por esta razón también, como apunta en el prefacio de su *Filosofía del Derecho,* como *pensamiento del mundo* sólo puede dar cuenta del mismo *después que la actualidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada:*

> por lo que se refiere al *ser allí* de este concepto, la *ciencia* no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia, igualando así su *autoconciencia* con su *conciencia.* El espíritu que es en y para sí, diferenciado en sus momentos, es saber que es *para sí*, el *concebir* en general, que como tal no ha alcanzado aún la *sustancia* o no es en sí mismo saber absoluto (*FE*: 467).

En este caso, si bien la actividad del pensamiento es consustancial a la existencia humana, sólo cuando este saber de sí del ser humano —en cuanto ser que se piensa– logra reconocerse en la existencia misma a partir de su propia autodeterminación en el orden social, es posible reconocer, también, la constitución de la conciencia como autoconciencia de manera objetiva de acuerdo con el orden que se impone. Se trata, en consecuencia, de *la consideración especulativa de la actividad del pensamiento,* es decir, del saber de *sí* mismo como ser pensante y del saber de *sí* mismo como sujeto capaz de realizarse conforme a esa actividad del pensamiento que es, como decimos, aquello que busca evidenciar la *Fenomenología del Espíritu*

y, con ello, del tránsito de la *libertad autoconsciente*, es decir, de la libertad subjetiva a la *libertad viva misma*.

La realización del ser humano como un ser *en sí* y *por sí* responde pues, para Hegel, a una época en la que el propio ser humano reconoce el orden social como un orden autoimpuesto desde el libre ejercicio de la razón: "La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la libertad de la voluntad" (FH: 688).

Como lo destacó Marcuse en su momento, Hegel relacionó su concepto de razón con la Revolución Francesa porque reclamaba un orden político-constitucional subordinado a la razón para hacer valer así el principio de la libertad de la voluntad frente al derecho existente:

> Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento [...] ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época (FH: 692).

El problema de la autoconciencia, es decir del ser humano como un ser en *sí* y *por sí* del conocimiento, sólo alcanza a responderse entonces en el ámbito del ordenamiento de la vida en común y bajo la exigencia de una consideración del mismo como un orden que atañe al ejercicio de la voluntad y de la razón práctica, pues solamente así logra reconocerse la exigencia de un orden social resuelto en el ámbito de la voluntad humana como ejercicio de libertad. De lo que se trata, en suma, es de la consideración de la autonomía que hace posible la autodeterminación del individuo en su condición de ciudadano conforme al Estado de derecho de los Estados constitucionales modernos. El ser humano *que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto* tiene lugar, entonces, a través de su propia autodeterminación conforme a normas que hacen posible el autogobierno *ciudadano* como único orden legítimo de convivencia humana.

De aquí la consideración que hace Hegel del Estado como lo "en sí mismo racional" y que da lugar, también, a la consideración del ciudadano como "autoconciencia particular elevada a su universalidad" y, con ello, a la institución del

Estado como "realidad de la voluntad sustancial, realidad que esta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí" (*RPhil* § 258). El Estado como lo racional *en sí mismo* constituye el ámbito de la realización práctica del individuo por cuanto en él tiene lugar su autonomía política a través de *preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad* que hacen posible, como decimos, la autonomía política del ciudadano.

No se trata pues de "un modo de relación del sujeto consigo mismo", "para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo", "especulativamente", como equivocadamente repite Habermas (Habermas, 2010 : 27 y 29), sino de la realización del yo como ser social, como ciudadano, en un orden político contrapuesto a la arbitrariedad y la coacción del poder conforme a la racionalidad y universalidad de la ley y, por ello, de la constitución del Derecho y del Estado como realizaciones prácticas de la voluntad conforme a una idea de la ley que advierte de las determinaciones de la misma en la interacción y el conflicto del nosotros: "En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por lo tanto un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir, universales" (*RPhil*, observaciones *§ 258*).

La libertad política

De acuerdo con lo que hemos señalado hasta aquí, la libertad política sólo se consigue cuando la exigencia de la autodeterminación se convierte, para el individuo, en la exigencia de una autodeterminación situada en el "nosotros" como problema práctico y, como tal, conforme a la racionalidad y universalidad de la ley, como ocurre respecto del fundamento legítimo del Derecho y el Estado modernos contrapuestos a la voluntad arbitraria de un individuo o de un grupo de individuos. La autonomía de la persona se constituye, de manera objetiva, a través de normas a las que reconoce como condición de su propia autodeterminación social y contrapuesta, por ello, a cualquier forma de coacción arbitraria.

Es de tal suerte que a partir de la validez del Derecho y del Estado constitucional moderno tiene lugar, según Hegel, una historia propiamente humana: "El Esta-

do es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre" (FH: 103-104). Como queda de manifiesto, la consideración del Estado por Hegel como *el objeto inmediato de la historia universal* encuentra su razón de ser en la consideración del mismo como el ámbito de la autodeterminación del ser humano como voluntad libre y, con ello, de la libertad positiva como libertad concreta: "El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe" (*RPhil* § 257).

Para Hegel, la racionalidad del Derecho y del Estado constitucional moderno se finca, en definitiva, en la racionalidad y universalidad de la ley que encuentra su fundamento en la voluntad racional: "Las determinaciones de la voluntad individual son llevadas por medio del Estado a una existencia objetiva, y solo por su intermedio alcanzan su verdad y su realización. El Estado es la única condición para conseguir el fin y el bienestar particulares" (*RPhil*, agregado § 261). Por todo ello, Hegel afirma que "*sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma*".

Que esta idea de la ley como condición de la autodeterminación práctica del individuo y, por ende, de su constitución como persona autónoma, constituye una de las claves del pensamiento filosófico de Hegel lo demuestra el hecho de que en la *Fenomenología del Espíritu* lo anterior se manifiesta ya de manera enfática: "las leyes expresan lo que cada singular es y hace; el individuo no sólo las reconoce como su coseidad objetiva universal, sino que se reconoce asimismo en ella, o se reconoce como singularizado en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos" (*FE:* 210).

Se trata, podríamos decir, de una filosofía de la razón práctica orientada y circunscrita por el propósito de dar parte del orden humano como un mundo de la voluntad en sí y por sí como fundamento sustancial del Derecho: "La ley y el deber no tienen por ello exclusivamente la significación del ser para sí, sino también la del ser en sí, pues este saber es precisamente el ser en sí por su igualdad consigo mismo" (*FE:* 372). Se trata, según Hegel, de la autoconciencia moral porque se refiere a una forma de autoconciencia "que sabe que su ser allí como tal es esta pura certeza de sí misma; el elemento objetivo en el que se muestra como operante no es otra cosa que el puro saber de sí del sí mismo" (*FE:* 463).

En nuestra opinión se trata de la consideración fenomenológica de la conciencia humana y de su realización conforme a sus propios fines en la sociedad y en la historia, y por esta razón la conciencia como autoconciencia resulta ser "la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el inconmovible e irreductible *fundamento* y *punto de partida* del obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el ser *para sí*, el sí mismo, el obrar" (*FE:* 259-260).

La existencia de la conciencia como *espíritu* depende así de que se tenga por objeto, en que haga de lo espiritual su contenido e interés y que, de esta manera, consiga su realización *en sí* y *por sí* misma. Lo anterior queda de manifiesto en la comprensión y en el asentimiento de la necesidad de la ley como condición de un vínculo legítimo y no coactivo como fundamento del orden político. Dicho orden permite la autonomía del ser humano como sujeto político en la medida en que establece un orden conforme a su propia comprensión y asentimiento respecto de la necesidad de la ley.

Es entonces, según la mediación de la ley que el individuo se constituye como persona autónoma en la medida en que reconoce en la racionalidad y universalidad de la ley el único fundamento jurídico para toda dependencia social legítima y, por ello, contrapuesta a cualquier forma de coacción arbitraria. La aceptación de *preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad*, constituye, en consecuencia, la condición necesaria e indispensable de la libertad política. El vínculo entre la subjetividad y su determinación objetiva se sitúan, así, en el ámbito de la razón práctica en cuanto voluntad libre. En este punto la *Filosofía del Derecho* de Hegel es también enfática: "En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre en sí sino también por sí, es verdadera idea" (*RPhil* § 21).

La cuestión decisiva de todo ello consiste en que la autocomprensión del ser humano como capaz de realizarse en *sí* y *por sí* conforme a la acción del pensamiento sólo resulta alcanzable en la historia práctica del ser humano, es decir, conforme a la experiencia respecto de sus formas de organización y realización social: "El derecho es algo sagrado sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente" *(RPhil* § 30*). En la Fenomenología*, dice también al respecto: "El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de

múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos" (*FE*: 12-13).

Este movimiento de mediación consiste, entonces, en superar su inmediatez para reconocerse en la acción del pensamiento como condición de su realización en *sí* y *por sí misma*. Es por esto que para Hegel el problema se sitúa en el ámbito de la *experiencia de la conciencia*: a propósito de la constitución del ser humano como un "ser por sí" del conocimiento se trata, dice Hegel, de "la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber [...] llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es" (*FE:* 54). La *Fenomenología del Espíritu* busca hacer notar el *verdadero saber* de la conciencia *de lo que en sí misma es*, es decir, de la autoconciencia que se reconoce capaz de un quehacer consciente en *sí* y *por sí* misma en la interacción y el conflicto del *nosotros*.

De lo que se trata es del devenir de la conciencia como un saber en sí y por sí: "Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla y tiene la forma de sí mismo, es decir que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí" (L: 46). Se trata pues, como se ha dicho (Hyppolite, 1998), de la experiencia de la consciencia natural *elevándose por sí misma a la libertad* como cuestión decisiva y que articula la filosofía de la razón práctica sugerida por Hegel: "De lo absoluto hay que decir que es esencialmente **resultado**, que sólo al **final** es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo" (*FE:* 16).

El devenir histórico del saber humano consiste, por todo ello, en el saber del "conocimiento de lo que en sí misma es la conciencia humana" como condición de su realización en *sí* y *por sí*: "este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir" (*FE:* 19-20). La determinación última que el pensamiento puede hallar —dice Hegel—, es la de la libertad de la voluntad porque no es nada más que el determinarse a sí mismo en la interacción y el conflicto del nosotros respecto de su autodeterminación como persona capaz de imponerse fines. Hegel enfatiza, en consecuencia, que la libertad es una determinación fundamental de la voluntad y que, en ese sentido, "la voluntad es un modo particular del pensamiento; el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia" (*RPhil,* agregado a § 4).

De acuerdo con Hegel, en consecuencia, "la razón práctica se aprehende como la voluntad que se determina a sí misma precisamente de modo universal, es decir como voluntad que piensa y en ese sentido, hemos dicho antes, debe ofrecer le-

yes imperativas y objetivas de la libertad, es decir leyes tales que digan lo que debe acaecer" (*ECF* § 53). La *Filosofía del Derecho* resulta, pues, deudora de la *Fenomenología del Espíritu* como ciencia de la *experiencia de la conciencia* en la medida en que el autoconocimiento de la conciencia da lugar al reconocimiento de su propia capacidad de realización en *sí* y *por sí* conforme a la acción del pensamiento; de esta manera tiene lugar el reconocimiento de la autonomía del ser humano como ser que se piensa en el orden social e histórico: "Esta autoconciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del Derecho, de la moralidad y de toda eticidad" (*RPhil*, Observaciones a § 21).

Para Hegel —como para Rousseau—, el ser humano en cuanto sujeto que se piensa y es como tal capaz de una realización propia en la existencia no es pues, en manera alguna, un ser *inmediato*, sino un ser que ha vuelto sobre sí conforme a la actividad del pensamiento en la interacción y el conflicto de la sociedad y de la historia y es bajo la experiencia práctica que todo ello supone que el ser humano se experimenta y puede llegar a reconocerse en la actividad del pensamiento como *ser para sí*, de forma tal de poder someter a consideración sus propias formas de realización social conforme a la racionalidad de las mismas.

Por todo ello, la filosofía especulativa es un saber de la libertad positiva del ser humano como sujeto que se piensa y de su realización práctica como principio del Derecho y del Estado. A lo que se refiere aquí Hegel es al problema de la emergencia de la razón práctica como voluntad, y al reconocimiento de la misma como hecho social e histórico sólo posible en la medida en que el orden político se manifiesta ahora como un hecho indisociable de la voluntad humana y frente al cual surge la crítica de la razón. A ello se refirió Hegel diciendo que se trataba de un magnífico *origen,* idea que, por lo demás, aparece como horizonte de la *Fenomenología del Espíritu* y luego se reitera a lo largo de su filosofía: la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.

Bibliografía

Habermas, J. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad.* Katz. Buenos Aires.
Hegel, G. W. F. (1966). (FE). *Fenomenología del Espíritu.* Fondo de Cultura Económica. México.

____ (1976). (L). *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar. Buenos Aires.

____ (1989). (FH). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza. Madrid.

____ (1999). (RPhil). *Principios de Filosofía del Derecho o Derecho Natural y ciencia política*. Edhasa. Barcelona

____ (2005). (ECF). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza. Madrid.

Hyppolite, J. (1998). *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Península. Barcelona.

Mann, T.(2016). *Textos Críticos*. Navona. Barcelona.

Marcuse, H. (1991). *Razón y revolución*. Alianza. Madrid.

Weil, E. (1996). *Hegel y el Estado*. Editorial Leviatán. Buenos Aires.

Sección 5

Derecho, Razón e Historia

"Lo racional" según el Prefacio a las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* de Hegel (1821)

Carlos Emel Rendón
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

Las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* de Hegel, parecen encarnar el aspecto más provocador de la filosofía de su autor. Representa, como ninguna otra, la piedra de escándalo de su sistema. Las polémicas que la obra desatara desde tiempos del autor dan cuenta históricamente de este hecho. Fue sobre todo la identificación de "Razón" y "Realidad" (*Wirklichkeit*),[1] la idea de que "*lo que es* es la razón",[2] expresada en el "Prefacio", la que, desde su publicación, ha motivado las más diversas críticas. Las reseñas aparecidas en vida del autor arremetieron contra esta concepción, llegando incluso a un intento de ridiculización de la misma.[3] Consciente del carácter problemático de su afirmación Hegel intenta, en la "Introducción" a la segunda edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830), salir al paso

[1] Mantendremos en este trabajo la traducción de "*Wirklichkeit*" y "*wirklich*" por "realidad" y "real", sin más predicados; renunciamos a la versión "realidad efectiva" y "real efectivo" ya que optamos por determinar la terminología desde su sentido filosófico, que Hegel, como mostraremos, diferencia del sentido corriente. Dudamos que un intento de precisión como el que se observa en el uso de "realidad efectiva" y "real efectivo" aporte más claridad al sentido de esta expresión; con todo, véase Amengual (2021: 29ss).

[2] Se trata, quizá, del principio especulativo sobre el que descansa el sistema de Hegel: "La razón es real y solo es verdaderamente real lo que es racional; este credo programático, conocido a partir del Prefacio a la *Filosofía del derecho* de Hegel, constituye el pensamiento fundamental determinante de todo el planteamiento sistemático de Hegel". Emundts y Horstmann (2002: 32).

[3] Nos referimos a la reseña que hiciera el teólogo de Heildelberg Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, aparecida el mismo año de la publicación de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. De esta recepción nos ocuparemos en la primera parte de estas reflexiones.

de las interpretaciones a que aquella diera lugar, si bien ya en el mismo "Prefacio" diera indicaciones acerca de la forma en que debería leerse su "Tratado": resultará evidente que tanto el todo como la formación de las partes descansan sobre el "espíritu lógico". "Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la ciencia, y en ella, la forma esta esencialmente ligada al contenido" (*RPhil* (a) 6). Con todo, ha sido aquel postulado el que ha determinado en gran medida la recepción histórica de este texto y de la filosofía política de Hegel en general; se ha pretendido ver en él, en esencia, la apología incondicional de Hegel a la realidad política de su tiempo, o la justificación especulativa del Estado, particularmente del Estado prusiano (Haym, 1975; Popper, 1981; Tugendhat, 1993); se lo ha tenido, incluso, por "panfleto político-filosófico" (Schnädelbach, 2000: 327). Pero se encuentran también férreos defensores (Vieweg, 2012) y críticos ponderados (Siep, 2005).

Pretender ganar una comprensión de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* a partir de lo expuesto por Hegel en su "Prefacio" resulta, por supuesto, una empresa arriesgada, sobre todo si lo afirmado por Hegel en este texto se toma en sentido literal y, a partir de ahí, se pretende tener una visión de conjunto sobre la filosofía política de Hegel. Sumado a ello, asumir la defensa de lo afirmado por Hegel en el "Prefacio" y proceder en el sentido contrario de sus críticos es algo igualmente arriesgado y se expone a la sospecha de querer justificar lo que no resulta del todo justificable.

Existe, quizá, la alternativa de optar por un entendimiento de lo afirmado por Hegel que se interese, ante todo, por determinar y moverse en el contexto en que cae la afirmación. Este es el interés que anima las presentes consideraciones. En ello va ya indicado que no hace parte de este trabajo el tomar partido por el ataque o la defensa del autor ni tampoco asumir una cómoda neutralidad ante su planteamiento. Tal interés brota de las propias observaciones de Hegel acerca de la relación del llamado "espíritu lógico" de su sistema y su "Filosofía del Derecho", así como acerca de la forma en que este tratado debe ser leído. Este interés está lejos, por supuesto, de sustraer a Hegel de la polémica o restar a ésta la importancia que, después de todo, ha llegado a tener a lo largo del tiempo y de la que el mismo Hegel es su primer responsable. Se trata, fundamentalmente, de adquirir cierta comprensión del polémico "Prefacio" a partir de la reflexión inmanente sobre el contexto referido, y sobre la base de un tratamiento, relativamente detallado, de la semántica y la argu-

mentación con las que Hegel pretende —hasta donde esto puede decirse— explicar su planteamiento. Con "relativamente detallado" hacemos justicia a la brevedad o poca exactitud de los comentarios relacionados con la expresión "lo que es *racional* es *real*; y lo que es *real* es *racional*". Ello explica el que las referencias a textos que ofrecen la fundamentación filosófica de esta afirmación (tales como la *Ciencia de la Lógica* o la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*) sean incidentales.

Además de optar por esta alternativa exegética, decidimos no adentrarnos en la no menos polémica concepción que Hegel expone al final del "Prefacio", y que enuncia como esencia del conocimiento filosófico la "reconciliación" con la "realidad". El problema de la "reconciliación" en Hegel, que se remonta a sus primeros textos de juventud, merece un tratamiento aparte, y por ello hemos optado por dejar la idea de que sólo la filosofía permite "reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste" (*RPhil* (a) 15-16) como explicable consecuencia de todo aquel contexto.

Una última observación sirve a modo de convicción para defender, a manera de tesis general que, al proponer la identificación de razón y realidad, Hegel no estaba interesado en promover cualquier ideología política o mantenerse a salvo de la "censura". Un importante documento puede servir de prueba de que aquel planteamiento constituyó una convicción filosófica y vital de Hegel. Se lo encuentra ya en su primer escrito *político* —¡vaya una coincidencia!—, *La Constitución de Alemania* (1801-1802). Allí dice:

> [...] lo que nos arrebata y nos hace sufrir no es lo que es, sino el que no es como debe ser; pero si reconocemos que es como tiene que ser, es decir, no según la arbitrariedad y la contingencia, entonces reconocemos también que debe ser así. A los hombres, sin embargo, les resulta difícil, generalmente, asumir el hábito de intentar reconocer la realidad y pensarla (Hegel, 1986a: 463).

La oposición entre lo que "es" y lo que "debe ser", que será recurrente en el "Prefacio", aparece aquí aún más reforzada: no desesperamos porque las cosas sean como son, sino porque no sean como *tienen que ser*. Anhelar que sean de otra manera (lo que va implicado para Hegel en el "deber ser") es, como insinuará Hegel en el "Prefacio" y la *Enciclopedia*, asumir un punto de vista no filosófico ante la realidad.

Nuestro trabajo se divide en tres breves partes. En la primera, la parte central del mismo, abordamos la referida expresión e intentamos, siguiendo cierta recomendación de Hegel, explicitar los "malentendidos" que se siguen de ella: esto nos aboca a buscar claridades semánticas y de contenido. En la segunda parte, aportamos la prueba de lo que consideramos ser el inicio de los malentendidos fundamentales en la recepción e interpretación de la "Filosofía del Derecho" de Hegel, para lo cual nos valemos de la que parece ser la primera recepción de la obra –la llevada a cabo por H. E. G. Paulus–, pues aparece en el mismo año que el "tratado" de Hegel. Con esta parte buscamos, como se dice, "poner el dedo en la llaga". La tercera parte pretende dar cuenta de la aclaración que intentara Hegel en el parágrafo 6 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830), sobre el sentido de la expresión del "Prefacio" a su *Filosofía del derecho*; con esta aclaración buscamos, por un lado, reforzar nuestro comentario de la primera parte, a la vez que señalar ligeramente la intención crítica con que Hegel pretende reforzar su polémico postulado.

Lo "racional" ("*vernünftig*") según el "Prefacio"

La idea que sintetiza esta concepción se encuentra, como bien se sabe, en aquella declaración del "Prefacio" según la cual, "*Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional*" (Hegel, 2018a: 15). Un precedente inmediato de esa concepción se encuentra en la "Introducción" a la "Lección sobre filosofía del derecho de 1819/20". En ese contexto, la frase aparece formulada en los siguientes términos: "Lo que es racional, deviene real y lo que es real, deviene racional". (Hegel 1983: 51).[4] Comparado con el texto del "Prefacio", el uso de la forma verbal "*wird*" ("deviene"; "llega a ser") parece matizar, anticipadamente, la formulación que tiene la frase en el "Prefacio": mientras que en este texto la frase alude a un estado de cosas acabado e inmóvil, tal como puede inferirse de la forma verbal "es" (justificando así el reproche del "quietismo" o

[4] "Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig" (Hegel, 1983: 51). Amengual (2021: 32) ofrece la siguiente traducción: "Lo que es racional, devendrá real efectivo, y lo real efectivo devendrá racional" La traducción de la forma verbal "wird" por "devendrá" altera el sentido de la expresión de Hegel que designa un proceso que se concreta o realiza, no que se concretará o realizará ("llegará a ser"). A esta dificultad semántica se suma el que Hegel no admite un futuro cuando se trata de fijar la relación entre la "Razón" y la "Realidad" (*Cf.* Henrich, 1983: 9-40) a este texto.

"conservadurismo" de Hegel), en el texto de la "Lección" parece aludirse a un proceso o movimiento: Hegel da a entender claramente, que tanto "lo que es racional", como lo que es "real" llegan a ser o devienen, con lo que desaparece, *prima face*, el carácter polémico que reviste la declaración de lo real y lo racional como *lo que es*.

Llama la atención el que la frase de la "Lección" tenga como contexto una concepción de lo real vinculada a lo que es el concepto de un "pueblo": la filosofía, dice allí Hegel, "sabe que en el mundo real sólo resulta válido lo que está presente en el concepto de un pueblo" (Hegel, 1983: 50), razón por la cual cuestiona toda pretensión (quizá en alusión a la pretensión de Napoleón en España), de dar a un pueblo instituciones ajenas a ese su presente: "Absurdo sería imponer a un pueblo instituciones para las cuales no ha madurado en sí mismo" (50).[5] El presente, la realidad de un pueblo, aquello que en él es su verdadero concepto, es resultado de la necesidad que determina el desarrollo del "espíritu" en el tiempo. Para Hegel, esa realidad o realización del espíritu en el tiempo parece concretarse en la "Constitución" de un determinado pueblo: ella es la "instauración" de este espíritu. Y, dado que esto sucede cierta y necesariamente, no puede existir nada que se oponga a la realización histórica de este espíritu interior (50-51). En esa medida, la comprensión de este proceso es la comprensión de su necesidad, de su devenir inevitable. Esta comprensión es propia y exclusiva, así lo da a entender Hegel, de la filosofía: no se obtiene, por la "reflexión", las "representaciones" o el "corazón" (51): con ello queda insinuado el punto de vista con el que pretenderá justificar, en el "Prefacio", la comprensión del "presente" como comprensión puramente *conceptual*.

Desde un punto de vista no filosófico, parece más convincente entender las nociones de "racional" y "real" en la perspectiva histórica en que se muestran en este contexto: allí, en efecto, se muestran ligadas a la concepción según la cual "lo que en el tiempo está en el espíritu interior, eso sucede seguramente y necesariamente". Lo "real" y lo "racional" son la forma en que se concreta, en la historia o el presente de un pueblo, este proceso de realización necesaria inherente al "espíritu interior". Es esta perspectiva la que permite comprender lo real como devenir concreto (en las instituciones de un pueblo) de lo racional en el tiempo, y lo racional como devenir concepto de lo real o conforme al concepto.[6]

[5] *Vid.* También "agregado" (*RPhil* (b) § 274).

[6] Coincidimos aquí con el planteamiento de Vieweg: "El propósito de Hegel es explorar el devenir-racional de lo real y el devenir-real de lo racional": (2012: 25).

Una gran parte de la dificultad que presenta la formulación de la frase en el "Prefacio" reside en primer lugar, en su enunciado en tiempo presente: allí se identifica, sin más, lo real y lo racional. En segundo lugar, el enunciado se presenta, de alguna manera, en forma intempestiva: no parece existir un hilo conductor que lleve a esta frase y la justifique. Se trata, en el fondo, de una y la misma dificultad, que puede formularse así: ¿Por qué Hegel, tras una ligera referencia crítica a Platón (*RPhil* (a) 14) y una muy escueta alusión a la relación entre filosofía y realidad, hace una declaración semejante? Una respuesta posible sería ésta: Hegel presupone aquí la *Ciencia de la Lógica*, a la que remite en el "Prefacio", con el fin de que se considere el saber allí expuesto, es decir, el "saber especulativo", al momento de "entender" y "juzgar" "este tratado", su *Filosofía del derecho* (*RPhil* (a) 6). Hegel, por tanto, parece establecer como condición de la correcta comprensión de su *Filosofía del derecho*, el conocimiento previo del "método científico" desarrollado en la *Ciencia de la Lógica*: su filosofía del derecho descansa sobre el "espíritu lógico" que sustenta todo el sistema (*RPhil* (a) 6). En consecuencia, el enunciado se justificaría a partir del "espíritu lógico" o del "saber especulativo" que expone la *Ciencia de la Lógica*: como veremos más adelante (III), tal es el punto de vista de Hegel. Con todo, resulta interesante detenerse en el contexto particular del enunciado a fin de determinar si la comprensión del mismo puede darse al margen de la concepción especulativa de lo real, tal como Hegel la expone en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y en la *Ciencia de la Lógica*.

Tal contexto lo constituye, como dijimos, una ligera alusión crítica a Platón. Pero esta alusión cae, a su vez, en el contexto de la breve consideración de Hegel sobre la relación de la "filosofía" y la "realidad" (*Wirklichkeit*) (Hegel, 2018a: 13-14).[7] Es esta consideración la que anticipa la aparición del enunciado. Al menos así lo da a entender Hegel cuando dice de esta relación o "posición" que es de ella "de la que surgen los equívocos" (*RPhil* (a) 13) en lo que atañe a dicha relación. Hegel ha caracterizado allí la *Wirklichkeit* como el ámbito en el que "los principios del derecho y del deber son una cosa seria" (*RPhil* (a) 13). Entendida de este modo, es decir, como el lugar de los "principios" del derecho y la moral, o como cabría decir también, como lugar de la "eticidad", la "Realidad", así estructurada, se constituye en objeto

[7] Hegel trata con mayor detalle y profundidad esta relación en el "Discurso" de posesión como profesor de la Universidad de Berlín (1818). (Véase Hegel, 1997: 43ss).

de la filosofía. Por ello, la "indagación" de lo racional propia de la filosofía es una con la 'captación' de lo "real" o de lo "presente". Hegel plantea esta relación en forma de una implicación: "Porque ella [la filosofía] es la indagación de lo racional, precisamente por ello es la captación de lo presente y lo real" (*RPhil* (a) 13). De esta comprensión elemental se desprende como consecuencia inmediata que nada por fuera de lo presente o de lo real puede ser objeto de la filosofía— ella, en otras palabras, es filosofía como ciencia de lo presente, del "más acá". En esa medida, no consiste en "erigir un más allá, que sabe Dios dónde estará" (*RPhil* (a) 13). Esta concepción de la filosofía como ciencia que, porque indaga la naturaleza de lo racional, capta por ello la naturaleza de lo real y erige a este en lugar de lo "racional", da lugar a la conocida oposición hegeliana entre un "más acá" como el objeto único de la filosofía y un "más allá" como objeto del mero opinar o del "racionamiento". En el marco de esta oposición cabe entender la concepción hegeliana de la filosofía –que se explicitará más abajo– como comprensión conceptual del propio tiempo y que tiene en su tiempo presente el lugar único de su realización.

A esta ligera alusión a la relación de la filosofía con la realidad sigue la singular referencia a la filosofía de Platón. En cierto sentido, tal referencia pretende ejemplificar en la filosofía de Platón, concretamente en su filosofía política, la tendencia errada a erigir un "más allá" incognoscible y utópico: tal tendencia parece encarnarla la concepción platónica del Estado, pues según Hegel, "la república platónica se considera proverbialmente como un *ideal vacío*" (*RPhil* (a) 14). No obstante, el mérito de Platón, continúa diciendo Hegel, es el haber captado la "naturaleza de la eticidad griega" (*RPhil* (a) 14). También aquí, sin embargo, parece aludir Hegel a aquella tendencia, pues considera que Platón, en su "anhelo" por contrarrestar la "ruina" [*Verderben*] que se cernía sobre aquella eticidad, la eticidad de la *polis* griega, tuvo que buscar una "ayuda" "desde lo alto", es decir, "en una forma exterior a aquella eticidad" (*RPhil* (a) 14). Platón habría trascendido así su propia eticidad, pero ello iba contra el principio de la eticidad misma: en su anhelo por "dominar" la decadencia moral y política de la *polis*, no habría hecho más que "herir en lo más profundo la libre personalidad infinita" (*RPhil* (a) 14). Hegel, al parecer, atribuye esta consecuencia a la postulación de un "ideal" de Estado en el que no habría lugar para la libertad del individuo. De ahí la ironía que Hegel advierte en esta filosofía: el anhelo (y todo anhelo es anhelo de un "más allá") por contrarrestar la decaden-

cia de la *polis*, disolvió su "impulso más profundo" (*RPhil* (a) 14).[8] Hasta qué punto esta alusión crítica tiene una relación clara con la enunciación del principio de la identidad de razón y realidad que viene inmediatamente a continuación, es una cuestión que aquí dejamos abierta. No obstante, cabe afirmar que dicha alusión puede resultar comprensible, al menos en parte, sobre el trasfondo de la idea de la filosofía como pensar de lo presente; pues es evidente que Hegel extrae como consecuencia del proceder platónico, a saber, el buscar por fuera (= en lo "alto") de la eticidad de laE (Atenas), el remedio contra su decadencia, la inevitable pérdida del sentido de la relación de la filosofía y la realidad: dicha pérdida, que equivale en Hegel a un trascender el propio presente, abocaría en la instauración de un "más allá", con lo que la filosofía se vería degradada, entre otras cosas, a un simple "opinar", el cual, según Hegel, es "un elemento maleable en que se puede plasmar cualquier ocurrencia" (*RPhil* (a) 15).

La explicación que da Hegel inmediatamente después de la polémica frase torna más complejo el sentido de la expresión: según él, "se trata, por cierto, de una convicción en la que se sustenta toda conciencia ingenua [*unbefangen*] y también la filosofía" (RPhil (a) § 14). Es en una afirmación como esta donde residen los "malentendidos" a que aludía Hegel en su breve consideración de la relación de la filosofía y realidad. En efecto, tomada en la inmediatez de su sentido y sin contar con un contexto lo suficientemente definido, la afirmación se presta a la interpretación corriente de que lo "real", tal y como se presenta o está *dado*, es de suyo o, como diría Hegel, "en sí", racional o verdadero. Esta interpretación es tanto más posible, cuanto que, según Hegel, se trata de una convicción sobre la que descansa la "conciencia ingenua": para esta, lo real, tal como aparece o está dado, es racional o verdadero en sí mismo. En otras palabras: una tal conciencia —por ejemplo, la que describe Hegel en el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* bajo el nombre de "certeza sensible"— consideraría racional o, fundado en sí mismo, la multiplicidad del mundo externo que tiene ante sí: en esa medida, no lo cuestiona, lo toma tal como es, con aquella actitud desprevenida (otro sinónimo de la expresión *Unbefangen*) "que toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano del mismo modo que ésta lo toma" (Hegel, 1973: 214). Con todo, esta primera interpretación se enfrenta a la dificultad de hacer entender por qué, en una tal convicción, "se sustenta

[8] Esta crítica había sido formulada por Hegel en la llamada "Filosofía Real II" de la época de Jena: (Hegel, 1987).

también la filosofía". ¿Se refiere Hegel a su filosofía o a la filosofía en general? Si se refiere a su filosofía, entonces esta comparte la visión del mundo o de la "realidad" propia de la conciencia ingenua o la certeza sensible. Esto también podría expresarse de la siguiente manera: la filosofía de Hegel coincide con la convicción de la conciencia natural porque ella pretende contener "superados", en el "saber absoluto", el saber *inmediato* propio de la conciencia natural.[9] Por otra parte, si la "conciencia ingenua", lo mismo que la "filosofía" (de Hegel) descansa en esta convicción, entonces tal convicción no requiere la formación en el "espíritu lógico" del sistema: puede ser entendida por cualquier conciencia "natural" o por el sentido común bajo su significación inmediata. Pero si la filosofía descansa sobre esta convicción, entonces *la* filosofía como tal, no sólo la de Hegel, parece poder comportarse frente a la realidad tal y como se comporta frente a ella el "sentido común" y su tarea consistiría, esencialmente, en fundamentar o justificar la comprensión de lo real propia de la conciencia no filosófica. Todo ello equivaldría a decir que, o bien la conciencia natural es ya conciencia filosófica en la medida en que comparte el mismo fundamento de la filosofía, o que la filosofía, y particularmente la filosofía de Hegel, contiene en sí y justifica *como* sistema las presuposiciones de la conciencia natural.[10]

Una expresión del propio Hegel puede servir aquí para fines de una síntesis del sentido de aquella proposición: para la filosofía, "no hay nada más real que la idea". En un sentido semejante dice también: "lo racional es sinónimo de la idea" (*RPhil* (a) 14). Se trata entonces de determinar el concepto de lo "racional" (*Vernünftig*) que aquí emplea Hegel, pues de ello depende la comprensión filosófica del concepto de lo real (*Wirklich*). Si no hay nada tan real como la idea, si lo racional es lo mismo que la idea, se trata de saber cómo conocer esto racional que es, a la vez, lo mismo que lo real. El primer indicio en esta comprensión lo ofrece el propio Hegel al decir: "De lo que se trata es de reconocer [*Erkennen*] en la apariencia de lo temporal y de lo pasajero la substancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente" (*RPhil* (a) 14). Este "reconocer" implica, por tanto, un saber distinguir entre lo que es "substancia" y "eterno", de lo que es "temporal" y "pasajero". Si bien Hegel deja los términos sin aclarar, puede entenderse aquí el término "substancia" no en el sentido de la substancia-una de la ontología de Spinoza (para Hegel, como se sabe, una tal

[9] Esta alusión se hace teniendo presente el movimiento del saber que se expone en la *Fenomenología del Espíritu*.

[10] Para la relación de la filosofía de Hegel con el "Common Sense", véase Quante: 2011: 37ss.

substancia es una pura "abstracción", una absoluta "indistinción"), sino la substancia como fundamento o esencia de lo que aparece o se manifiesta. Esta substancia sería, por tanto, propiamente lo racional o "eterno" que se oculta en la apariencia, y, en cuanto tal, lo no sujeto al cambio o a la temporalidad. Su ocultamiento no impide, como se verá luego, su develamiento.

Por el contrario, la otra forma de existir de lo racional o la idea, es, como se indicó, la sujeta al cambio y a la temporalidad. Esta forma finita y externa es, con todo, expresión "inmanente" de lo racional o substancial, pues Hegel, por un lado, dice de tal forma que en ella, "en la apariencia", debe "reconocerse" lo sustancial y eterno. Por otro lado, afirma que es la forma en que lo racional se manifiesta: "lo racional [...] al llegar a su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, entra en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones" (*RPhil* (a) 14). Es importante destacar aquí la forma en que Hegel describe la exteriorización de lo racional: "al llegar a su realidad, entra al mismo tiempo en la existencia exterior". Esta simultaneidad podría entenderse de la siguiente manera: la "realidad" de lo racional, es decir, su existencia como substancia o idea, y la "existencia exterior", son lo mismo. La expresión, incluso, podría entenderse en el sentido de que su "realidad" es su "existencia exterior",[11] es decir, en el sentido de que lo real es lo simplemente existente. Y es aquí donde comienzan los "malentendidos".

En efecto, lo último parece conducir a la inferencia de que realidad y existencia externa serían, a la postre, formas idénticas en la realización de lo racional. En ese sentido, lo racional es lo empíricamente existente y lo empíricamente existente es racional. La existencia empírica, sea en el "universo natural" o en el "universo espiritual" (*RPhil* (a) 14), representa la realización de lo racional en la diversidad del "reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones"; todo lo que cae ante nuestros ojos, o toda representación u opinión, todo suceso natural o espiritual, toda contingencia o azar (incluyendo los milagros), sería, por tanto, *racional*, porque *existe*, y podemos incluso *señalar* o hasta *palpar* su existencia (de esto nos hablará Paulus; veáse infra, 2)... Hasta aquí lo esencial de los "malentendidos".

[11] La siguiente caracterización *lógico-especulativa* de lo real podrá servir para comprender la forma de su concreción: "Lo real es [...] *manifestación* [Manifestation], no es atraído, por causa de su exterioridad, a la esfera del *cambio*, ni tampoco es un *aparecer* de sí en un otro, sino que se manifiesta; es decir, es *él mismo* en su exterioridad, y sólo en *ella*, a saber, sólo como movimiento que se diferencia de sí y se determina, es *él mismo*" (Hegel, 2018d: 381).

Pero que tal forma no es adecuada a la realización de lo racional o, para decirlo con Hegel, no es la forma *adecuada a su concepto*, lo da a entender el mismo Hegel cuando afirmaba que de lo que se trata es de "reconocer en la apariencia de lo temporal y lo pasajero la sustancia y lo eterno". Ya con ello se indica que, para la verdadera comprensión de lo racional y, por tanto, de lo real, se ha de tener un verdadero conocimiento de la apariencia como tal. Este conocimiento consiste en "reconocer" en ella, es decir, en sus "fenómenos" y "configuraciones" (sensibles) lo racional o lo que es y que, por tanto, existe verdaderamente en esa forma: precisamente por ello se postula un tal "reconocer". Solo este "reconocer" ("erkennen") podría establecer la diferencia entre los dos modos de realización de lo racional, es decir, permitiría diferenciar lo que es "real" de lo que es mera existencia exterior. Únicamente un tal reconocer no solo no confunde estos dos modos, sino que entiende uno de ellos como verdadero frente al otro: lo verdadero es aquello que, en medio de lo temporal y pasajero del "reino infinito de formas y configuraciones" es "substancia" y "eterno" (Hegel dirá también: "concepto"). Por una idéntica razón, el reino infinito de lo empírico espiritual y natural ha de ser reconocido, en cambio, como lo meramente pasajero, como apariencia o simple exterioridad. Entre lo racional-real y lo racional-empírico existe, por tanto, una suerte de tensión, que resulta del hecho de que lo racional-real no está presente, *tal como es*, en la exterioridad. No se trata con ello de establecer un dualismo —imposible de todo punto de vista en Hegel— sino de significar el modo en que lo racional-real se relaciona con lo real-fenoménico (si es que esta expresión no configura una *contradictio in adjecto* en Hegel). Según se ha visto, esta relación apenas si está indicada en el contexto del "Prefacio".

Si bien, como se ha dicho, esta relación es de inmanencia, Hegel la determina poco más adelante de tal forma que lo racional-real se presenta como lo encubierto por lo racional-empírico: de acuerdo con esta relación, lo real-empírico, el reino infinito de las apariencias espirituales y naturales, no sería otra cosa que la simple envoltura de lo racional, de la idea, la sustancia o lo eterno: al entrar en aquel reino de las realidades externas, lo racional "recubre su núcleo con una corteza multicolor", dice Hegel, y advierte, a la vez, que es en esta exterioridad multicolor donde "habita inmediatamente la conciencia" (*RPhil* (a) 14). Lo que la conciencia —y no puede tratarse de una conciencia distinta a la conciencia natural o desprevenida— conoce es, pues, la "existencia externa" en la que, en tanto que conciencia natural, simplemente "habita" ("*haust*"). Hegel, sin embargo, no aclara si la conciencia reco-

noce la apariencia como tal apariencia, o, dicho de otro modo, si toma la envoltura por el "núcleo" de aquello que esta recubre. Quizá el habitar la apariencia conlleve la costumbre de tomar aquella "corteza multicolor" por lo verdadero, por "real". A propósito de esta conciencia podría recordarse la conocida afirmación del "Prefacio" a la *Fenomenología del Espíritu*, según la cual "lo conocido (*das Bekannte)* en general precisamente por ser conocido, no es reconocido (*erkannt*)" (Hegel, 2018b: 26). No parece ser ésta, en todo caso, la actividad propia de la conciencia ingenua: como lo aclara Hegel a continuación tal actividad es propia del "concepto" (*RPhil* (a) 14), (propia, por tanto, de la *conciencia filosófica*). Tal actividad es un "penetrar" aquella corteza multicolor con el propósito de encontrar aquel "núcleo" encubierto. Hegel habla, a este respecto, de encontrar el "pulso interno" y sentirlo palpitar en aquello que él alienta (*RPhil* (a) 14), es decir, en las "configuraciones externas".

La forma de la relación entre lo racional-real y lo racional existente determina la forma misma del conocimiento de uno y otro: en la medida en que tal relación es de inmanencia, lo racional oculto puede ser develado, gracias a que este es lo que palpita, como pulso, en la exterioridad que lo encubre. La actividad del develar, de descorrer el velo de las cosas para reconocer lo que se esconde detrás de ellas, es la actividad del concepto.[12] Como, según lo afirmamos anteriormente, la relación entre la realidad (*Wirklichkeit*) y la exterioridad no es de oposición, sino, por el contrario, una relación de inmanencia, entonces la comprensión de lo racional-real es, *en sí misma*, comprensión de lo racional-empírico —*sólo si tal comprensión es comprensión producida por el concepto* (*Begriff*). Sólo bajo esta condición puede valer la proposición inversa— la de que la comprensión de lo racional-empírico es, en sí misma, comprensión de lo racional-real *en la medida en que tal comprensión es penetración conceptual de la apariencia*. Una tal comprensión puede así establecer distinciones entre lo que es verdaderamente racional y lo que es solo existencia empírica: sabrá, en efecto, distinguir, por ejemplo, en el "universo espiritual", lo que es "arbitrio", "capricho subjetivo", "apetito", de lo que es "libertad", etc., mientras que en el "universo natural" sabrá distinguir lo necesario, lo que sucede conforme a leyes, de lo que es meramente contingente o azaroso (incluyendo los milagros).

[12] En este contexto se advierte la dialéctica del entendimiento que Hegel expone al final del capítulo de la "Conciencia" en la *Fenomenología del Espíritu*. (Véase Hegel, 2018b: 102).

La presupuesta identidad de razón y realidad (*Wirklichkeit*) servirá a Hegel para indicar lo que ha de ser la comprensión misma de su *Filosofía del Derecho*. Esta, según él mismo afirma, "contiene la ciencia del Estado" (*RPhil* (a) 15). Por ello, en cuanto tal "ciencia del Estado", su tratado ha de ofrecer la comprensión del Estado desde la perspectiva de la identidad presupuesta. El Estado, en otras palabras, ha de ser comprendido de tal manera que en él se intuya o, más concretamente, se conciba, la identidad de lo racional y lo real como identidad que alcanza en el Estado su verdadera realización. Por ello, en aquella digresión sobre la naturaleza de la relación entre reino fenoménico y pulso interior, Hegel parece encontrar el fundamento de la siguiente afirmación: "Así, pues, este tratado, en la medida en que contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir* y *exponer* el Estado como *racional en sí*" (*RPhil* (a) 15). El sentido inmediato que tiene esta frase en Hegel es el de que concebir y exponer el Estado como "racional en sí", es concebirlo y exponerlo como *lo que es*, como real: tal sentido se desprende inmediatamente de la advertencia que hace Hegel a continuación (presente ya en la alusión a la relación entre filosofía y realidad) y con la que pretende fijar la finalidad de su "tratado": "en cuanto escrito filosófico, tiene que estar enteramente alejado de construir un estado como *debe ser*" (*RPhil* (a) 15). La expresión "escrito filosófico" designa en Hegel la forma de relacionarse del escrito con su objeto, el Estado: en cuanto tal escrito, dicha relación consiste en la captación del Estado –lo mismo vale para todo contenido concebido filosóficamente– como algo que *es* de una manera determinada, o, más hegelianamente expresado, concreta. "Lo que es", en este contexto, no alude ya tanto a lo que, según se ha visto, se diferencia (conceptualmente) de lo que es simple "configuración externa": alude a lo que se opone o es irreductible a lo que "debe ser". La expresión lo que "debe ser" ("*sein sollen*") encierra, en principio, un doble sentido. Por un lado, alude a un sentido moral o, si se quiere, "pedagógico". Hegel lo insinúa así, al afirmar que, en cuanto escrito filosófico, este debe renunciar a la pretensión de "enseñar" cómo "debe ser" el Estado, pues, por ser racional, es real. Y, en efecto, ¿cómo pretender enseñar cómo *debe ser* lo que *es* si "*lo que es*, es la razón"? (*RPhil* (a) 15). En caso de que contuviera alguna enseñanza, tendría que ser, ante todo, de carácter filosófico: "La enseñanza que puede residir en él no puede consistir en enseñar cómo debe ser el Estado, sino, antes bien, en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido" (*RPhil* (a) 15). Por otro lado, lo que "debe ser" alude a lo que cae por fuera o *más allá* del tiempo del escrito filosófico, más allá del

presente del texto. Dado que la filosofía es "captación de lo presente y lo real", resulta por ello mismo "insensato imaginar que una filosofía puede ir más allá de su mundo presente" (*RPhil* (a) 15). El "deber ser" se presenta para Hegel como ahistórico, atemporal, mientras que la filosofía es esencialmente histórica, en el sentido de que está mediada o determinada por su propio tiempo: ella es "su tiempo aprehendido en pensamientos" (*RPhil* (a) 15). Así como está temporalmente condicionada, lo está espacialmente: ella, que tiene por contenido el presente, el *más acá*, solo puede darse o aparecer en un *aquí* determinado.[13] La filosofía es aquí y ahora. Esta concepción es, además de una consecuencia lógica de la forma en que Hegel considera la relación de la filosofía y realidad, una concepción de la filosofía que Hegel defendió durante toda su vida: la filosofía no puede ser ni profética ni esotérica.

La pretensión de las *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* puede sintetizarse en la recomendación de Hegel a sus lectores, ya citada, de entender su tratado como "un intento de concebir y exponer el Estado como racional en sí". Abstracción hecha de la dificultad que reviste concebir el Estado de la forma en que Hegel lo pide, no parece tratarse de una pretensión infundada. El lector familiarizado con Hegel sabe lo que Hegel piensa de los "Prefacios" o las "Introducciones" a las obras filosóficas. Sabe, como mínimo, por un lado, que "Prefacios" o "Introducciones" consisten en un modo *histórico* de hablar de la "cosa misma". Sabe, por otro, que la comprensión de la "cosa misma" sólo puede ganarse en el todo de la obra, y, concretamente, en el dedicarse a seguir el movimiento del concepto que en ella se despliega. Si se parte de que la "cosa misma" de la *Filosofía del Derecho* es la "voluntad libre en y para sí" (Emundts y Hortsmann, 2002: 99), el concepto de lo racional como concepto del Estado es resultado del despliegue de las determinaciones inmanentes de la voluntad —resultado, en otras palabras, de la exposición del concepto (moderno) de la libertad. En esa medida, la idea del Estado como "racional en sí" se demuestra o "deduce" a partir del desarrollo de la idea de la libertad como idea que funda el Estado moderno. Por problemática que resulte la caracterización del Estado como "racional en sí", ella resulta filosóficamente (ya que no históricamente) justificada si el Estado, es efectivamente, como pretende Hegel, "la realidad de la libertad concreta" (*RPhil* (a) § 260). "Libertad concreta" es la forma que adquiere

[13] Su condicionamiento espacial lo denota Hegel con los giros: "Aquí está Rodas, salta aquí", y "Aquí está la rosa, baila aquí" (Hegel, 2018a: 19).

la "libertad subjetiva' en tanto que los derechos e intereses del individuo son reconocidos por el Estado como sus intereses, y en la medida en que los intereses de este "universal" se convierten, a la vez, en fines del querer y el saber del singular. (*RPhil* (a) § 260). Es este un criterio de lo racional —la mediación de lo singular abstracto y lo universal concreto— que vale para toda la *Filosofía del Derecho*. En él puede encontrarse un indicio sólido de lo que Hegel entiende por "racional", no sólo metafísica, sino también políticamente.

Que, sin embargo, el "escrito" no fue recibido en la forma en que Hegel lo concibió y que la identificación de realidad y razón estuvo lejos de ser acatada como "convicción común' a la conciencia ingenua y filosófica, fue lo primero que se puso de manifiesto poco después de su aparición. El intento de Hegel por hacer comprender el concepto de libertad sobre la base del "espíritu lógico" del sistema parece, por tanto, haber fracasado. Al menos, no obstante, una cosa quedaba clara con la crítica desatada: aun suponiendo el conocimiento de la ontología de Hegel, tal como se la expone en la *Ciencia de la Lógica*, la proposición del "Prefacio" fue acogida prácticamente sin atención alguna a este texto. Ver en ese proceder la causa de lo que Hegel, en su respuesta a la crítica, vuelve a llamar un "malentendido", es un asunto tan complejo como la solución misma de la polémica aludida. Por ello, a fin de recrear en su origen la consecuencia inmediata de la confianza de Hegel en el espíritu lógico, puede servir de indicio histórico lo que dijera uno de sus más cercanos contemporáneos.

La recepción de Paulus

Quien pone el dedo en la llaga es el teólogo protestante Heinrich Eberhard Gottlob Paulus.[14] No era, ni mucho menos, un desconocido para Hegel: de él se dice que perteneció durante 20 años al círculo de amigos del filósofo. Y es probable que fuera Paulus, si no el destinatario, al menos si el inspirador de aquella nota al parágrafo 6 de la "Introducción' a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, en la que Hegel intenta precisar la significación de lo que entiende por "racional" y "real", pues la

[14] La reseña apareció en los *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* (1821). Se encuentra publicada en *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (1975).

reseña de Paulus fue publicada el mismo año de la aparición de las *Líneas Fundamentales*. A diferencia de otras reseñas contemporáneas de Hegel, la de Paulus abarca también el "Prefacio" y se ocupa de éste no sólo en lo que tiene de filosófico, sino también en lo que tiene de polémico.

De hecho, para él, el postulado de la identidad de razón y realidad de Hegel es el "principio que indica el punto de vista propiamente dicho a partir del cual debe considerarse todo el escrito" (es decir, la "Filosofía del Derecho"). El principio, vale, sin embargo, para todo el sistema, pues, según Paulus, "coincide exactamente con la visión que el autor tiene de la filosofía y con su sistema filosófico en general".[15]

En su exégesis del "principio" Paulus destaca ante todo el hecho de que la frase debe su dificultad a que Hegel no habría diferenciado entre la realidad del mundo "natural" y la realidad del mundo "ético", y que esta indistinción sería la causa de que el principio resultase en sí mismo contradictorio. Hegel, según Paulus, habría considerado lo real de la naturaleza, el mundo natural como tal, bajo la misma significación ontológica que el mundo ético o de las instituciones: Hegel habría atribuído a la naturaleza una racionalidad como la que atribuye al mundo del espíritu. Esta falta de distinción no sería para Paulus tan grave, si ella no escondiese lo que él considera ser la "infidelidad" de Hegel a su propio principio, en justificación de lo cual acude Paulus a las siguientes dos afirmaciones de Hegel, que se encuentran en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: 1)"La naturaleza, *tal como ella es, no* corresponde a su concepto; su realidad existente no tiene por tanto verdad alguna"; 2) "Con razón se ha considerado a la naturaleza como caída desde la idea, pues ella tiene en la exterioridad la determinación de la inadecuación consigo misma" (Paulus, 1975: 61), exterioridad que, según interpreta Paulus, es para Hegel "su realidad". Por considerar, por un lado, lo dado-natural como racional en sí y por otro, como lo muestra la "Enciclopedia", por despojar a la naturaleza de toda verdad y considerarla como mera exterioridad, Hegel habría caído en la contradicción consistente en considerar cualquier determinación de la naturaleza o el "universo ético" como racional en sí misma por el solo hecho de existir.

En esa medida, tanto los fenómenos del mundo ético como los del mundo natural representarían, para Paulus, lo contrario de lo que pretende Hegel: pues tales fenómenos, considerados en su inmediatez, se muestran como carentes de "verdad",

[15] *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, *loc. cit.*, p. 58.

"razón" y "divinidad": la indistinción entre naturaleza y mundo del espíritu, expresada en la atribución de racionalidad a todo lo que es, conduciría en Hegel al abandono de ambos mundos al "azar", al "arbitrio", al "ateísmo". Hegel, en suma, habría incurrido en aquello que él, precisamente, atribuye a otros en el "Prefacio": el creer que cualquier realidad particular del mundo natural o ético (como un tratado de filosofía o una injusticia), son por sí racionales porque existen en una realidad externa. Llevado de esta interpretación, Paulus se permite la siguiente conjetura: (muy familiar al "sentido común"): "Cómo podrá el señor Hegel ponerse a salvo del reproche de que también el vicio, la injusticia, la estupidez etc., según su doctrina [...] tienen que ser *racionales*, puesto que son *reales*" (Paulus, 1975: 61-62. Cursivas del original). Paulus, lo mismo que la conciencia ingenua, considera "racional" todo lo empíricamente existente, todo lo que cae ante los ojos... Por eso se permite incluso llevar su conjetura hasta el sarcasmo: "También la filosofía del señor Fries, contra la cual el autor arremete por reprobable e irracional, tiene que ser declarada por Hegel como racional, pues ella existe *realmente*" (Paulus, 1975: 62. Cursivas del original).

Paulus aprovecharía esta interpretación para cuestionar la idea de la filosofía y de su relación con el "Estado" y el "presente", que se sigue de aquel principio. Destacaremos de esta crítica sólo los argumentos que enlazan con la anterior.

Paulus rechaza la convicción hegeliana de que la filosofía no considera el Estado como *debe ser*, sino como *es*. Hegel, como se sabe, defiende en el "Prefacio" este principio, y justifica a partir de él la naturaleza de la relación entre su filosofía y el Estado: la doctrina filosófica del Estado, tal como la expone su "tratado", consiste en "enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido". Paulus atribuye esta idea a una errada comprensión por parte de Hegel de la naturaleza de "lo que debe ser" (*Sollen*) (Paulus, 1975: 62), precisamente porque la tarea de la filosofía es, según objeta Paulus, concebir la "suprema necesidad y racionalidad, es decir, la esencia del Estado", las cuales no se encuentran "en cualquier ser dado real, ella debe indagar 'cómo *debe ser*' el Estado" (Paulus, 1975: 62. Cursivas del original). Hegel no habría comprendido la naturaleza del "deber ser" al confundirla con lo meramente ideal, abstracto, o existente solo en la "fantasía" o en la "opinión". En ello reside para Paulus otra de las "inconsecuencias" de Hegel en su indagación de la realidad y del Estado, pues, según él, al afirmar Hegel que la monarquía constitucional es la única forma de gobierno conforme a la razón, que, por tanto, contiene en sí la "racionalidad real", lo que hace es exponer su visión acerca de cómo "debe ser" el Estado –el

Estado racional *debe ser* una monarquía constitucional– e ignorar que *existen* otras formas de gobierno, como las republicanas ("Suiza", "Norteamérica"), y que las monarquías de la época no están construidas de manera "puramente constitucional". Estas consideraciones permiten a Paulus poner en entredicho la concepción hegeliana de la filosofía como una ciencia que sólo puede moverse en su tiempo, el *Hic Rhodus, hic saltus* de Hegel (*RPhil* (a) 15) revela, en esencia, eurocentrismo o, simplemente, desconocimiento de otras realidades políticas:

> [B]ien podríamos preguntar al señor Hegel, ¿dónde se hallaría la Rodas sobre la cual el filósofo debería dar su danza *política*? ¿Acaso en Alemania o Francia, Inglaterra o quizá España? ¿No le reclamarían [...] Suiza, Norteamérica, el imperio otomano y casi toda el Asia, que ellos también son una realidad, un Rodas, y que esta filosofía del derecho debería permitirse mostrar el *salto* sobre el piso y el suelo de su realidad? (Paulus, 1975: 63-64. Cursivas del original).

La estrechez de miras que Paulus advierte en esta concepción de la filosofía, se evidencia también en relación con los juicios de Hegel sobre instituciones políticas o jurídicas del pasado (su condena de la esclavitud infantil en Roma, por ejemplo) o formas de vida del presente (su condena de la poligamia y su defensa de la monogamia). Y, también aquí, Paulus extrae la conclusión de que tales instituciones, por el hecho de haber "existido realmente, contenían (según aquel sistema), verdad y racionalidad" (Paulus, 1975: 64).

De todas estas implicaciones se sirve Paulus para cuestionar al final de su reseña esa especie de "quietismo" (Haym), en que incurre Hegel, al reducir la tarea de la filosofía exclusivamente a la comprensión inmanente de su tiempo: Paulus está convencido de que cada época y cada mundo son "un momento del todo", razón por la cual el filósofo "tiene que ir también más allá de su tiempo y de su mundo" (Paulus, 1975: 65), pues lo "esencial" no es sólo lo propio de cada presente, puede ser también lo propio de otros tiempos y otros mundos ... pasados o futuros. En esa medida "la filosofía debe dirigir la indagación a *todo* tiempo y mundo en *su* tiempo y mundo" (Paulus, 1975: 65. Cusivas del original). En este trascender su tiempo porque va más allá de la realidad y racionalidad del mismo, se explica, por ejemplo, la intemporalidad de un Platón: este "llegó a ser el filosofo de todos los tiempos y mundos porque fue más allá de lo que Hegel cree y desea, porque, precisamente permaneciendo en *su* tiempo y mundo, aspiró a concebir todos los tiempos y todos los mundos" (Paulus, 1975: 66).

Es probable que Paulus se haya percatado de que sus "afirmaciones y observaciones generales", no bastaban a dar cuenta de la cientificidad de la *Filosofía del Derecho*: quizá por ello considera necesario que, para una "debida valoración" de la obra, se haya de seguir "el curso del desarrollo" de la misma (Paulus, 1975: 66). Ahora bien: seguir "el curso del desarrollo" de la obra, que es el desarrollo mismo del concepto, es precisamente lo que pide Hegel a todo lector de su obra. Hasta qué punto Paulus siguió este precepto, es algo que puede ponerse en duda: pues de haber seguido el desarrollo del concepto, no habría ponderado aspectos particulares del texto y sacado de allí conclusiones no sólo para esta obra, sino para el sistema de Hegel. La lectura que propone es aquella que destaque "algunos" aspectos pertinentes, "algunos" unilaterales, "algunos" novedosos o "algunos" ya dichos por otros (Paulus, 1975: 66), y que compare la "doctrina" de Hegel con otras, del pasado o contemporáneas, sobre aspectos asimismo particulares. Que una lectura de este tipo, en la que el todo del movimiento es aprehendido en las partes, baste para evidenciar las "inconsecuencias" de Hegel, puede también ponerse en duda. La parte, desligada del todo —una enseñanza elemental de la filosofía de Hegel— carece de verdad, de realidad, de razón.

La aclaración de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. § 6

El intento de explicación emprendido por Hegel en la segunda edición de su *Enciclopedia* está precedido por una idea de la filosofía —explicitada y en el "Prefacio" a la *Filosofía del Derecho*— conforme a la cual, esta no tiene otro contenido que la *Wirklichkeit*. Este contenido es en sí mismo resultado de un devenir, que tiene lugar en "la región del espíritu viviente", por medio del cual se constituye en "mundo interno y externo de la conciencia". *Wirklichkeit* es, por tanto, aquello que abarca el mundo espiritual ("mundo interno") de la conciencia, el ámbito mismo del pensamiento o la "razón", lo mismo que el mundo fenoménico ("mundo externo"), el cual es "manifestación" o exteriorización del primero, a la vez que tiene en él su "consistencia" o "verdad" (Hegel, 2008c: § 6). Por eso, "una consideración adecuada del mundo distingue lo que en el vasto reino del ser ahí externo e interno es sólo fenómeno, pasajero y carente de significado, y lo que merece en sí verdaderamente el nombre de *realidad*" (Hegel, 2008c: § 6). Tal consideración —la filosofía— es aquella

que produce desde sí la conformidad de filosofía y realidad, como una conformidad "necesaria". En la concordancia con la realidad o la "experiencia", la filosofía tiene su "prueba de toque de la verdad" (Hegel, 2008c: § 6). Lo que produce la filosofía en su conocimiento de la realidad o, en otras palabras, lo que surge de esta concordancia entre ella y la realidad como su contenido, es la "reconciliación" entre ella, como "razón autoconsciente" y la "razón existente" o la "realidad" (Hegel, 2008a: § 6). Sobre el trasfondo de esta explicación se pronuncia Hegel a propósito de la polémica proposición del "Prefacio":

> En el Prefacio a mi *Filosofía del Derecho*, p. XIX se encuentran las siguientes proposiciones:
>
> *lo que es racional, es real,*
> *y lo que es real, es racional.*
>
> Estas proposiciones tan sencillas han parecido escandalosas a muchos y se han ganado enemigos precisamente entre aquellos que no quieren renunciar a estar en posesión de la filosofía e incluso de la religión (Hegel, 2018b: § 6).

En su explicación de las "proposiciones" Hegel no deja de mostrar ante todo su extrañeza por la recepción hostil que ellas han encontrado incluso entre conocedores de la "filosofía" y la "religión". Por eso su explicación, antes que una aclaración de la idea de una "racionalidad de lo real", se ocupa de evacuar el malentendido fundamental, tanto conceptual como contextual, relacionado con el concepto de *Wirklichkeit*:

> Cuando yo he hablado de realidad [*Wirklichkeit*], se tendría que haber pensado en qué sentido he usado tal expresión, ya que he tratado de ella en una *Lógica* detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente existe, sino que la he distinguido también del ser ahí [*Dasein*], la existencia y otras determinaciones (Hegel, 2018b: § 6).

A tales distinciones no alude, por cierto Paulus, siendo así que, para Hegel, la correcta comprensión de tal proposición, la comprensión filosófica, es aquella que sabe distinguir, en lo existente o en todo mero "ser ahí", lo que es "fenómeno", de lo que es su *Wirklichkeit*: lo primero alude al carácter contingente, pasajero, o lo meramente posible, que, por lo mismo, puede tanto ser como no ser, mientras que lo segundo alude a lo que es "interior" de tal fenómeno o, como dice Hegel en la "Doctrina de

la esencia", a la "unidad de la esencia y la existencia" y, en cuanto tal, a aquello en lo que "la esencia carente de figura y la apariencia inconsistente tienen su verdad" (Hegel, 2018d: 369). A diferencia de la comprensión filosófica, la comprensión propia de la vida corriente representa una inversión del sentido de estas categorías: "En la vida corriente se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error o al mal, lo mismo que a toda existencia [*Existenz*] atrofiada y pasajera" (Hegel, 2018c: § 6).[16] Desde la perspectiva filosófica e incluso para el "sentimiento corriente", una "existencia pasajera no merece el nombre enfático de realidad" (Hegel, 2018c: § 6). A esta errada comprensión de la *Wirklichkeit* atribuye Hegel también la falsa concepción de lo racional o de la idea, la cual se expresa en una doble forma: o bien considera las ideas o lo ideal como simples quimeras —pues entiende lo real en el sentido de lo real empírico— o bien considera que las ideas y lo ideal son (como en Platón) lo bastante "excelentes" como para "tener realidad" o tan "impotentes" como para "crearse una" (Hegel, 2018c: § 6).

Esta separación de realidad e idea tiene también para Hegel consecuencias prácticas, concretamente en el ámbito político: como lo insinuara en el "Prefacio" a la *Filosofía del Derecho*, la falsa comprensión de lo real lleva a la postulación —por parte del "entendimiento"— de otra realidad, encarnada en la abstracción de un "deber ser": en el terreno político, el entendimiento se complace en prescribir al mundo tal "deber ser", que considera como algo mejor que lo real-presente y al que pretende enseñar cómo debe ser "como si el mundo hubiera tenido que esperarlo a él para saber cómo debería ser pero no es" (Hegel, 2018c: § 6). Es evidente que lo que más reprocha Hegel en esta postura —tanto aquí como en el "Prefacio"— es el moralismo que acecha en ella, y, para él, tal moralismo se torna tanto más evidente cuanto se advierte que su preocupación se dirige, propiamente, a lo que, en sentido estricto, carece en sí de realidad o racionalidad ("objetos triviales, externos y pasajeros", "instituciones" o "circunstancias"): en tales casos, tal sabiduría moral podrá tener razones para encontrar injusticias o estados de cosas reprochables, pero, por otra parte, "¿quién no sería lo suficientemente inteligente para ver a su alrededor muchas

[16] Esta distinción podría reforzarse también si se recuerda el otro uso del concepto de "realidad" [*Realität*]. En sentido lógico propiamente dicho, "realidad" designa la "cualidad" o el "ser determinado" (Hegel, 2018d: 100). En esta su determinidad, la "realidad" [Realität] alude al "ser-ahí" [Dasein] y es por ello lo "negativo" o lo "determinado" (Hegel, 2018d: 100). En cuanto tal, dicha "realidad" "no es", según Hegel, lo verdadero para la filosofía especulativa. (Hegel, 2018d: 101).

cosas que, de hecho, no son como deben ser?" (Hegel, 2018c: § 6).[17] Pero, en la medida en que un estado de cosas injusto o irracional no tiene que ver con un concepto filosófico (o hegeliano) de realidad, no resulta tampoco filosófico ocuparse de tal estado como si fuera una realidad: el moralismo del deber ser se engaña al creer, en efecto, que la realidad puede mejorarse si se mejora lo que, filosóficamente hablando, no es más que el "lado externo superficial" de *la* realidad. La crítica de Hegel al moralismo encierra por ello una advertencia: llama la atención sobre la distorsión de la relación entre la filosofía y la realidad que se sigue de la postulación de un mundo inaccesible a la razón, pues la razón, tal parece ser la advertencia, solo puede comprender y reconciliar aquello que ella misma produce.

Bibliografía

Obras de Hegel, G. W. F.

(2018a). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Felix Meiner. Hamburgo.
(2018b). *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner. Hamburgo.
(2018c). *Enzyklopädie der philosophischen* Wissenschaften. Felix Meiner. Hamburgo.
(2018d). *Wissenschaft der Logik*. Band 3. Felix Meiner. Hamburgo.
(1986a). *Frühe Schriften*. Werke 1. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.
(1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.
(1997). *Berliner Schriften* (1818-1831). Felix Meiner. Hamburgo.
(1973). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México.
(1987). *Jenaer Systementwürfe III*. Felix Meiner. Hamburgo.
(1988). *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*. Ed. de Dieter Henrich. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

[17] Esta observación puede servir también para evidenciar el tipo de formulaciones del postulado de Hegel como la que hiciera F. Engels, quien lo transcribe en estos términos: "todo lo real es racional, y todo lo racional es real": citado en Amengual (2021: 30).

Fuentes secundarias

Amengual, G. (2021). *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel.* Comares. Granada.

Emundts, D., Horstmann, R-P. (2002). *G. W. F. Hegel. Eine Einführung.* Reclam. Ditzingen.

Henrich, D. (1983). Introducción a *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, pp. 9-39.

Popper, K. R. (1981). *La sociedad abierta y sus enemigos.* Paidós. Barcelona.

Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Riedel, M. (1975). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 1. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Schnädelbach, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Siep, L. (2005). "Vernunftrecht und Rechsgeschichte. Kontext und Konzept der Gründlinien mi Blick auf die Vorrede" en: L. Siep (ed.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 5-28.

Tugendhadt, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüísitico-analítica.* Fondo de Cultura Económica. Madrid.

Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Wilhelm Fink. Paderborn.

El "Derecho de la Historia" en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Una revisión crítica y un intento de actualización

Daniel Brauer
Universidad de Buenos Aires

Planteo del tema y sus dificultades

Este trabajo trata de la relación entre historia y "derecho" tal como se presenta en los *Lineamientos centrales de la Filosofía del Derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts)* publicados por Hegel, cuyo prólogo está datado en Berlín el 15 de junio de 1820 (Hegel, 1970b), y no acerca de la filosofía de la historia, que el autor desarrolló posteriormente en una serie de cursos en la Universidad de Berlín. De modo que mi comentario estará dedicado, por un lado, a analizar el papel que desempeña la dimensión histórica en sus diferentes aspectos en la teoría de las instituciones sociales y políticas que Hegel establece a lo largo del texto. Por otro lado, y principalmente, a revisitar los conceptos centrales desarrollados en los breves parágrafos que aparecen hacia el final del libro dedicados a la "historia mundial" (*Weltgeschichte*).

Eso no significa que no tendré en cuenta las mencionadas lecciones en sus diversas versiones, así como los distintos cursos de las *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, basados en apuntes de alumnos de lecciones anteriores y posteriores a la publicación del libro, también dictadas por Hegel en la misma universidad y publicadas en parte en los agregados (*Zusätze*) que aparecieron en ediciones póstumas del libro y en las últimas décadas en forma independiente, así como en otros escritos del autor (Becchi, 1990: 221-239) (Hegel, 2005: 19).

De lo que se trata aquí es de elucidar sus categorías centrales, así como de explorar sus supuestos y su posible vigencia.

Lo primero que cabe señalar es que se ha producido un desplazamiento de la filosofía de la historia de Hegel hacia la historia de la filosofía. En efecto, la teoría de la historia esbozada hacia el final del libro se ha vuelto ella misma histórica y forma parte ya ineludible del museo de las ideas. Como sucede con los textos clásicos, esto significa que vale la pena visitar ese museo y a la vez contar con que muchos de sus aspectos resultan hoy poco sostenibles habida cuenta de las "experiencias" históricas decisivas desde que sus tesis fueron concebidas hasta la actualidad, así como de cambios conceptuales en la teoría histórica contemporánea que difícilmente resultan reversibles. Pero claro, estas transformaciones han tenido lugar con base en nuevas experiencias y en la reflexión teórica acerca de ellas, de modo que podrían interpretarse como parte de la lógica de la evolución del "espíritu" que Hegel mismo, como veremos, planteaba. Cuando visitamos un museo de arte con obras de siglos anteriores no pensamos que han quedado obsoletas, aun cuando hoy un artista nos presentaría el mundo de otra manera, ya que siguen teniendo algo importante que decir.

Sostener que en este caso llevaré a cabo, en parte, una visita guiada por el museo intelectual mencionado, no implica descalificar al proyecto, sino solo mostrar que nuestro punto de observación se ha desplazado en el tiempo y que la vigencia de esas ideas, como sucede con la mayoría de los textos clásicos, debe revisarse o reformularse. Pero nuevamente y para retomar la célebre fórmula con que Hegel define al comienzo de sus posteriores *Lecciones sobre filosofía de la historia mundial*, la dinámica de la misma, es decir "el progreso en la conciencia de la libertad" (Hegel, 1955: 63), podríamos decir que el abandono de algunas de sus premisas centrales paradójicamente constituye un "progreso" de nuestra comprensión contemporánea del cambio histórico y de esa transformación que no es ajena al debate acerca del alcance y las limitaciones de una filosofía "especulativa" de la historia como la hegeliana.

El papel de la guerra en la concepción hegeliana de la historia

Antes de dedicarnos al texto consagrado a la historia en la *Filosofía del Derecho* conviene detenernos brevemente en unos parágrafos que lo anteceden y que operan como transición hacia el mismo. Me refiero a los dedicados al tema de la guerra. El

tratamiento que lleva a cabo Hegel del conflicto bélico resulta altamente significativo y a la vez polémico (Hegel, 1970b: 490-503).

Significativo porque en conformidad con la tradición de las teorías del Derecho Natural, al menos desde Hobbes en adelante, la vida política es concebida como aquello que tiene lugar entre los límites de dos formas de "estado de naturaleza". Por un lado, la superación de una situación presocial de hostilidad permanente entre los seres humanos, una premisa que Hegel comparte con Hobbes a pesar de sus conocidas críticas al contractualismo. El tratamiento de su superación, y en esto contrasta con la solución hobbesiana, puede encontrarse en el célebre capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la dialéctica entre dominación y servidumbre (Hegel, 1970: 145-155). Por otro lado, cada Estado se presenta en el ámbito internacional como un individuo aislado —es decir, "soberano"— y por lo tanto confrontado permanentemente a la posibilidad de la guerra. En la mayoría de las teorías iusnaturalistas esta condición de hostilidad latente es considerada un fenómeno que, con la honrosa excepción de Kant, puede en todo caso atenuarse mediante tratados de paz, alianzas, etc., pero es presentado como insuperable.

El tratamiento por parte de Hegel del fenómeno de la guerra —que contiene una crítica explícita al tratado kantiano (Hegel, 1970b: 500)— resulta polémico porque no sólo pretende dar cuenta de un realismo político frente a una situación que parece históricamente insalvable, sino debido a que ve en ella incluso un factor positivo en la medida en que en él se hace patente el "poder absoluto" (*absolute Macht*) (Hegel, 1970b: 491) de la totalidad ética y particularmente del Estado frente al individuo. La guerra es presentada como un elemento desaburgesante –si se me permite la expresión— en la medida en que el egoísmo y los intereses privados en general, pasan a un segundo o tercer plano y la conciencia de la pertenencia y de la capacidad del individuo como ciudadano para sacrificar incluso su vida por su comunidad se hace manifiesta. Aquí se presenta una situación análoga a la de la "lucha por el reconocimiento" (*Kampf um Anerkennung*) que problematiza la relación amo-esclavo en la *Fenomenología*, dado que también se trata de la superación del miedo a la muerte como condición necesaria para la formación de la autoconciencia, en este caso ciudadana. Pero si bien la motivación de la disposición a arriesgar la vida aparece explícitamente, no hay un equivalente a un "estado social" en que esta situación en la que prevalece el arbitrio y el azar de las circunstancias pueda ser superada.

Como sostiene Hegel, el hecho que la guerra opere beneficiosamente tal como "los vientos que agitan las aguas del mar evitan que se pudran" (Hegel, 1970b: 493) —retomando aquí una metáfora de su temprano escrito sobre "las formas científicas de tratar el Derecho natural"— resulta muy discutible. Estos vientos también pueden dar como resultado un tsunami que lejos de renovar la vida marina y humana contribuyan a empobrecerla o a hacerla desaparecer. El factor "progresivo" de una guerra depende de varios factores que no se dirimen solamente en el campo de batalla y sus resultados pueden conducir tanto a una mayor libertad como a una mayor opresión. Es cierto que Hegel identifica en estas páginas el ideal kantiano de "la paz perpetua" —a mi juicio erróneamente— con el proyecto de la Santa Alianza de detener para siempre el reloj de la historia, y también es cierto, como sostienen sus defensores, que tiene en mente las guerras de la Revolución y su continuación en los avatares del imperio napoleónico —y la imposición de su célebre Código— que tanto por la recepción de sus ideas como por la reacción frente a ellas condujeron a una reconfiguración del mapa político y sus instituciones. Pero su visión no deja de ser sesgada y nada nos dice acerca de las guerras injustas e inútiles, de las guerras evitables y del sufrimiento y la destrucción generalizada que implica el sacrificio de víctimas civiles, adultos y niños, cuya muerte no tiene nada que ver con una lucha por la reivindicación del reconocimiento o con la superación del miedo a la muerte en aras de ideales de justicia vinculados a una comunidad política o religiosa, aunque en muchos casos sin duda pueda serlo, no obstante para eso es necesario disponer de criterios y argumentos que lo hagan plausible y no una confianza ciega en una lógica secreta en los insondables designios de la Historia, así con mayúscula.

Con todo, Hegel no es un filósofo belicista y a medida que avanzamos con los textos percibimos más afinidades con la concepción de Kant de lo que parece a primera vista. El "oculto plan de la naturaleza" en la historia que postula Kant (Kant, 1974: 33) es reemplazado por una serie progresiva de formas de conciencia, y en lugar de la noción de "*Weltbürgerrecht*" (derecho cosmopolita) aparece el concepto de "*Weltgeist*", cuyo significado analizaremos más abajo.

Nada se dice allí de los motivos de la guerra —conquista territorial, imposición de determinada religión o forma política, conflicto puramente defensivo. Lo que lo interesa a Hegel es mostrar en este contexto la necesidad de disposición siempre presente por parte de sus ciudadanos a poner en juego sus vidas como condición necesaria para constituir un Estado.

Pero la paradoja de esta sección es que hacia el final de la *Filosofía del Derecho*, en tanto descripción de las condiciones que hacen posible una libertad en el mundo moderno, aparece una protoética agonal del heroísmo y del honor que vuelve a colocar a la realización de la libertad en una situación de fragilidad que la acerca nuevamente a la incertidumbre de un "estado de naturaleza".

El "espíritu del mundo" y la dinámica de la historia

Pasemos ahora a los breves parágrafos dedicados a la historia en el texto que nos concierne. Lo primero que cabe consignar es que el tema de la filosofía del derecho y el de la filosofía de la historia no difieren. La primera es una teoría de las condiciones institucionales que hacen posible la libertad humana y que para Hegel culminan en su concepción del "Estado", entendido en su forma más evolucionada como una monarquía constitucional con división de poderes, en la que los ciudadanos pueden considerar a las leyes vigentes como legítimas de acuerdo con criterios de racionalidad (si bien es cierto que estos criterios no están siempre claramente establecidos). La filosofía de la historia también trata del mismo tema, solo que de un modo diacrónico o genético, dado que el hilo conductor para entender lo que sucede en la historia es el advenimiento precisamente del Estado secular moderno en su forma más avanzada. Pero no solo se trata del abordaje de un mismo tema desde perspectivas diferentes. Es que una vez que Hegel ha desplegado los rasgos centrales de su teoría política en el texto que comentamos que comienza a elaborar, a través de una serie de lecturas, la concepción de la filosofía de la historia que conocemos por sus lecciones, todas ellas posteriores a la redacción del libro aquí en cuestión.

En efecto, si bien Hegel se ha ocupado de acontecimientos históricos que consideraba decisivos en sus obras anteriores publicadas de manera póstuma, particularmente en lo que concierne a la historia del cristianismo, y si bien también es cierto que retrospectivamente podemos reconocer un esbozo de su teoría de la historia en la sección "(BB) El Espíritu" de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1970: 324-494) de 1807, es recién a partir de la *Filosofía del Derecho* publicada en 1821 que se ha embarcado en un estudio intensivo de fuentes historiográficas y materiales empíricos que sirvieron de base a las exposiciones de las lecciones sobre filosofía de la "historia mundial" (*Weltgeschichte*).

Que Hegel no tenía claro antes de la publicación de la *Filosofía del Derecho* de qué modo elaboraría la relación entre historia e historiografía, historia y geografía, o cuáles serían las épocas y civilizaciones principales por distinguir, puede comprobarse comparando los escuetos parágrafos dedicados a la historia en la primera edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Heidelberg de 1817 (Hegel, 1968: 398-300) con los de la tercera edición de 1830 (Hegel, 1970c: 347-365). Esto conviene señalarlo frente a las interpretaciones que consideran que el sistema hegeliano habría surgido súbitamente y estaría presente desde el comienzo en la mente del autor, que sólo se habría limitado a explicitarlo (Hyppolite, 1968: 108).[1] Pero esto impide notar posibles cambios en algunos de sus conceptos. Por otra parte, también es cierto que, al menos desde 1817, Hegel había esbozado el esquema de cuáles serían sus conceptos centrales y establecido el lugar que debería ocupar la historia en el sistema.

Efectivamente, el lugar que Hegel destina a la historia en el marco de su sistema filosófico resulta muy significativo ya que se encuentra hacia el final del tratamiento del "espíritu objetivo", asunto del que se ocupa precisamente la *Filosofía del Derecho*. Los breves parágrafos con que describe su contenido contrastan con el papel central que suele asignarse a la historia en la mayoría de las interpretaciones de su filosofía. En estos parágrafos se presenta la transición entre el Espíritu "objetivo" y el "absoluto" y, por lo tanto, el pasaje de la vida finita y temporal hacia una esfera que se presenta como trascendente. Por cierto que también el arte, la religión y la filosofía misma tienen una historia, pero su objeto, lo "absoluto" (*das Absolute*) se ubica en un ámbito que para Hegel va más allá de la fugacidad y de cierta contingencia inseparable de todo acontecimiento histórico. Más aún, la historia del arte, de la religión y de la filosofía son consideradas historias de campos acotados que encuentran su sentido en el marco de una "historia mundial" concebida como un todo orgánico, como un tiempo universal omniabarcador del que tales disciplinas forman parte.

Resulta interesante detenernos en la posición estratégica con que es presentada la historia entre lo "objetivo" y lo "absoluto" porque a partir de ella podemos extraer una serie de conclusiones.

[1] Según Jean Hyppolite, Hegel se habría limitado a sistematizar las ideas ya presentes, al menos en la época de Jena y darles una "forma definitiva". Esta opinión, que a mi juicio debería matizarse, no invalida la valiosa exposición sinóptica que ofrece el texto acerca del desarrollo de las ideas centrales de Hegel sobre la historia a lo largo de su producción intelectual.

En primer lugar, y a pesar de que Hegel ha sido considerado desde las primeras recepciones de la *Filosofía del Derecho* como un filósofo del Estado (cuando no de la monarquía prusiana), en rigor coloca el "derecho de la historia" por encima de todo derecho estatal particular. Lo que aparece desde el principio es el tratamiento de las instituciones y del Estado en particular desde una perspectiva histórica. Los Estados, por perfectos que puedan parecer en su diseño —y esto diferencia a Hegel de los utopistas partidarios de un Estado ideal definitivo—, están sujetos a un cambio ineludible de acuerdo con factores que van más allá de su idiosincrasia, costumbres e historia propias, como he mostrado en otro lugar (Brauer, 2014). Dicho sea de paso, la idea del "fin de la historia" (Kojève, 1947: 468) (Haym, 1817: 448)[2] es ajena a la concepción del tiempo y de la historia en Hegel y tampoco se les ocurrió verlo así a sus contemporáneos y sucesores inmediatos, entre ellos a Marx. Pero la posición de la historia en el sistema y por lo tanto su teoría resulta significativa tanto por su contenido explícito como implícito. Por un lado, indica que la historia es presentada como un proceso de universalización en el que las particularidades etnocéntricas de cada país se van depurando. Es interesante que a pesar de algunos intentos de reivindicar cierta idea de nacionalismo en Hegel la palabra "nación" es utilizada por él mismo como denotando siempre una particularidad irreductible y por consiguiente una limitación. Hegel se inscribe en este sentido, claramente en la tradición universalista de la Ilustración, particularmente en su versión kantiana. Por otro lado, la posición de la historia en el sistema indica una transición hacia un terreno que ya no es tratado en la *Filosofía del Derecho* y que constituye la clave para entender tanto cuál es el sujeto de la historia como su "motor", para utilizar la transitada metáfora marxiana. En efecto, la noción de progreso en Hegel no se refiere al avance en la técnica o en la economía, sino en la "conciencia".

En un conocido artículo, Jürgen Habermas ha querido mostrar que a diferencia de los trabajos de la época de Jena en los que Hegel logra describir la formación de la conciencia y de la identidad personal a través del lenguaje, el trabajo y las formas de interacción social en la familia, (es decir, a través de procesos intersubjetivos), recaería en su filosofía posterior en una filosofía idealista de la subjetividad propia

[2] Se trata de un malentendido tardío que se ha divulgado principalmente por la exégesis de Kojève de la *Fenomenología*, quien ve en esto el profético advenimiento de un Estado secular definitivo, desideologizado, burocratizado y consumista, pero un antecedente de esto ya se encuentra en la crítica de Haym para quien, según Hegel, con el Estado prusiano de la restauración la historia habría alcanzado su meta suprema (*höchstes Ziel*).

de la modernidad (Habermas, 1974: 36). No nos adentraremos en analizar aquí esta crítica, pero cabe constatar que cuando Hegel habla de "progreso en la conciencia de la libertad" no se está refiriendo a una conciencia como un fenómeno puramente individual, sino colectivo, y asimismo no como algo cerrado sino en proceso de evolución bajo el nombre de "espíritu" en sus diversas modalidades. Además, la "conciencia", más allá de su origen social, implica un aspecto cognitivo, que no se agota en las formas de interacción. Es aquello que toda teoría —incluyendo la de Habermas— pretende modificar y de la que no podemos prescindir a menos que decidamos entregarnos a los avatares de fuerzas ciegas e irracionales, pero esto también no sería otra cosa que una entrega consciente.

Insistir acerca de esta noción resulta importante porque para el proyecto de una filosofía de la historia esbozado al final de la *Filosofía del Derecho* Hegel retoma, luego de varios años, el hilo conductor de la *Fenomenología del Espíritu* —ese texto tan decisivo para su filosofía en general y difícil de ubicar en el sistema enciclopédico maduro (*cf.* Hegel, 1970c: 213-229)[3]— y lo proyecta en la historia, ya no como el mecanismo de la génesis del saber individual que se apropia de la cultura de su tiempo. La génesis y la evolución de las formas de la conciencia y el proceso de sus "experiencias" son vistas ahora como el proceso de la historia "mundial" misma.

Ante todo cabe señalar que en el texto de la *Filosofía del Derecho* la dimensión histórica se presenta en el marco de un triple desarrollo: un despliegue genético-categorial (1) en el que Hegel presenta el modo en que se articulan los principales conceptos que hacen comprensible la estructura de las instituciones ético-políticas de acuerdo con un esquema "lógico". No entraremos aquí en el complejo debate acerca de la relación de las categorías desplegadas en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Filosofía del Derecho*, sobre el que hay una amplia bibliografía, pero no cabe duda de que esa relación existe y es señalada por Hegel mismo. Pero también en esos parágrafos que tratan de la génesis lógico-conceptual sincrónica hace su aparición la dimensión histórica en los comentarios acerca de las formas y condiciones fácticas de su surgimiento. En segundo lugar (2), Hegel remite a las formas de "realización"

[3] En efecto, el proyecto de la *Fenomenología del Espíritu* no resulta fácil de incorporar al sistema enciclopédico posterior. ¿Se trata de una introducción al mismo o forma parte de él? La sección que tiene por título "Fenomenología del Espíritu" de la *Enciclopedia* de Berlín (§§ 413-439) retoma la primera parte pero ya desde un punto de vista sistemático que pretende ser diferente, aunque el establecimiento de esa diferencia no parece estar plenamente aquí logrado.

o puesta en práctica de esas instituciones, tal como se ha dado históricamente en determinados pueblos o "naciones". Aquí podemos hablar de la historia empírica de las formaciones políticas o —como se expresa Hegel paradójicamente en el §202 de un esbozo de enciclopedia de la época de Núremberg— como "historia histórica" (*historische Geschichte*) (Hegel, 1970a: 64). Y en tercer lugar (3), Hegel nos presenta el esquema de una historia normativa que va más allá de lo cronológico y que corresponde a etapas en la progresiva institucionalización de lo que considera la libertad en su "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*).

Es importante distinguir precisamente entre la concepción de una historia fáctica o empírica y una noción normativa de la misma, dado que, entre otras cosas, es esta distinción la que vuelve comprensible la polémica que Hegel desarrolla en el texto (Brauer, 1982: 39-82) con la escuela histórica del derecho, en tanto crítica al historicismo en sus orígenes, que ha dado lugar a una serie de malentendidos en la medida en que esta crítica parecería llevarse a cabo desde el punto de vista de una ética intemporal que contrasta con el papel de la historia en su propia conceptualización.

En efecto, lo que Hegel critica a autores como Gustav Hugo y Friedrich Karl von Savigny e incluso a Karl Ludwig von Haller es confundir la génesis histórica de las leyes o de las instituciones (como la esclavitud) con su legitimación política. El origen empírico de la ley no justifica nada, en la medida en que ella no pueda presentarse ante el "tribunal de la razón". Pero frente a la historia fáctica también está presente para su evaluación la historia de la evolución de la conciencia normativa o de la razón práctica, que tampoco es vista como algo puramente "trascendental" fuera del tiempo como en Kant, sino como resultado de la elaboración teórica basada en la reflexión retrospectiva acerca de experiencias históricas.

Lo que aparece desde el comienzo de la *Filosofía del Derecho* es la presencia de la dimensión histórica de los conceptos ético-políticos en un sentido normativo. Ante todo como "conciencia" de la situacionalidad de la teoría en una época de crisis y de una necesaria reconfiguración de la política en el marco de un cambio histórico irreversible cuyo "signo histórico" (*Geschichtszeichen*), al igual que para Kant (Kant, 1974: 189), ha sido la Revolución Francesa, sólo que las conclusiones que Hegel extrae de esto son más radicales.

Postular que la filosofía misma es "su tiempo captado en pensamientos" (*RPhil* § 26) no conduce en Hegel ni a un relativismo histórico, ni a un etnocentrismo tradicionalista, tal como sucede con el historicismo posterior y la Escuela Histórica del

Derecho de la época, sino más bien a una toma de conciencia de las ideas más avanzadas de su tiempo en cuanto al modo de poner en práctica instituciones que puedan considerarse justas. La con-temporaneidad de la teoría no viene dada en Hegel por la cronología, sino por la vigencia o capacidad de legitimación de las ideas que conducen a formas institucionalizadas de la realización efectiva de formas de libertad.

Esta "conciencia" de la situacionalidad de la teoría contiene también cierta ambigüedad, dado que, por un lado, implica un llamamiento a rediseñar nuestro pensamiento en conformidad con las ideas políticas más avanzadas que puedan legitimarse racionalmente. Por otra parte, comporta —aunque no suele verse así— también una declaración de humildad por parte del autor acerca del carácter limitado de la propia teoría por el horizonte conceptual del presente y por lo tanto su falibilidad posible.

Ahora bien, es necesario precisar esta noción de "progreso en la conciencia de la libertad". ¿Cuál es el sujeto de esa conciencia? Y además, ¿cuáles son los criterios para establecer su "progreso"? Para eso pasaremos a analizar la cita: "...en ella [en la historia mundial (*Weltgeschichte*)] obtiene su *derecho absoluto* aquel momento necesario de la idea del espíritu del mundo (*Weltgeist*), que constituye *su* estadio actual y el pueblo que vive en él y sus acciones encuentran su consumación, felicidad y fama" (Hegel, 1970b: 505).[4]

En este parágrafo aparecen en forma condensada una serie de conceptos propios de la teoría de la historia hegeliana que es necesario aclarar, ya que no contamos en los textos con ninguna definición clara.

Detengámonos, ante todo, en la noción de "espíritu" de la que Hegel venía haciendo uso por cierto en escritos anteriores y en forma sistemática en la *Fenomenología*. Aquí sin duda mienta una forma de conciencia colectiva que si bien resulta difícil de precisar no se refiere a un sujeto extramundano, sino al modo en que los seres humanos situados geográfica y temporalmente entienden su vida en comunidad.

Resulta interesante señalar que se trata de un concepto relativamente nuevo en la historia de la teoría política. En autores como Kant, por ejemplo, "espíritu" aparece como sinónimo de alma inmaterial. Recién con Montesquieu el término adquiere un significado político y social (Spector, 2013: 1-2). Resulta curioso que la primera traducción alemana de *Del Espíritu de las leyes* de "Montesquiou" (*sic*)

[4] El resaltado es de Hegel. La traducción es mía.

de 1753, no contenga en su título la palabra *esprit*.[5] El traductor, Abraham Gotthelf, aclara que decidió no incluirla porque no habría ninguna palabra alemana que corresponda al significado con que el autor la utiliza (Montesquiou, 1753: 13-14). Más allá de su connotación religiosa la palabra adquiere un sentido filosófico recién en los siglos XVIII y XIX.

Para el tema que nos concierne nos limitaremos a analizar los términos compuestos: "espíritu del pueblo" (*Volksgeist*) y "espíritu del mundo" (*Weltgeist*) en el contexto de los parágrafos de la *Filosofía del Derecho*. El primero aparece simultáneamente tanto en los textos de Savigny como en los de Hegel, aunque como he mostrado en otro lugar (Brauer, 1982: 51-55), con significados diferentes que remiten a filosofías políticas contrarias. Mientras que en Savigny "espíritu del pueblo" designa el carácter de un pueblo, sus costumbres, religión, tradiciones, etc. y, por tanto, ciertos rasgos fijos o al menos de larga duración, en el caso de Hegel el "espíritu" de un pueblo es precisamente una forma de conciencia dinámica que puede ser modificada y que no puede separarse de su relación y contaminación con el "espíritu del mundo".

Es precisamente la categoría de "espíritu del mundo" (*Weltgeist*) la que constituye el núcleo y la noción más original de la filosofía de la historia de Hegel y sin embargo resulta un concepto elusivo cuyos rasgos deben inferirse a partir del uso que hace Hegel del mismo. Ya diseñado en la época de Jena, Hegel emplea esta categoría en diversas obras, pero no presenta una definición de la misma, por lo que debemos inferir sus características a partir del uso que hace de esta noción.

Por un lado, resulta difícil asimilar el "espíritu del mundo", tal como aparece en estos y otros textos anteriores y posteriores, a algo así como una "conciencia colectiva" (*conscience collective*) o una "mentalidad" en la tradición de la sociología de Durkheim (Terrier, 2012: 235-260) ya que esta última concierne a la idiosincrasia de una población generalmente en períodos de tiempo muy extensos y carece de un

[5] "Des Herrn von Montesquiou Werk von den Gesetzen, oder von der Verhältnis, welche die Gesetze zu jeder Regimentsverfassung, den Sitten, dem Landstriche, der Religion, der Handlung u. s. f. haben sollen: Wozu der Verfasser neue Untersuchungen, die römische Gesetze wegen der Erbfolge, die französiche Gesetze und die Lehngesetze betreffend" ("La obra del señor Montesquiou acerca de las leyes o de la relación que las leyes deben tener con todo régimen constitucional, las costumbres, las comarcas, la religión, las acciones, etc.: acerca de las cuales el autor ha establecido nuevas investigaciones en relación a las leyes romanas sobre la herencia, las leyes francesas y las leyes feudales al respecto").

factor dinámico inmanente. Por el otro, podríamos pensar en una "opinión pública" globalizada, pero sabemos que para Hegel lo que hoy llamamos opinión pública debería ser tanto tenido en cuenta como no tomado muy en serio e incluso despreciado (Hegel, 1970b 318: 485-486). La diferencia fundamental con estos conceptos es que el "espíritu del mundo" es (1) un concepto dinámico, (2) su evolución corresponde a una escala normativa, no meramente descriptiva, y (3) implica una toma de conciencia que responde a la emergencia de nuevas ideas. El "espíritu del mundo" es presentado como el agente que pone en práctica las concepciones más avanzadas acerca de las instituciones sociales y políticas que se forjan en el campo de lo que llama lo "absoluto", o sea el mundo del arte, la religión y la filosofía, ámbitos en los que el hombre busca las respuestas últimas acerca de su sentido como habitante del planeta.

Esto no obsta a que surjan una serie de interrogantes en torno a este concepto que los textos no logran dilucidar del todo, puesto que, por un lado, el "espíritu del mundo" parece actuar al modo de un demiurgo independientemente de la voluntad de los individuos y llega a utilizarlos como instrumentos incluso en contra de sus intenciones, tal como se manifiesta en el célebre concepto de "astucia de la razón" (*List der Vernunft*); por otro lado, el hilo conductor del proceso es precisamente la idea de libertad y cabe preguntarse hasta qué punto en esta concepción el hombre es el artífice de la misma.

El planteo resulta paradójico porque lo decisivo para Hegel —y aquí nuevamente de acuerdo con la dinámica que preside la *Fenomenología*— no es la toma de conciencia de algo o de un concepto previamente establecido que nos limitaríamos a captar, sino la reconfiguración gestáltica de la conciencia misma. La respuesta a estos interrogantes, si no estamos dispuestos a tomar algunas de las metáforas de su discurso en forma literal, es que para Hegel la libertad no surge de una vez, sino que consiste en un proceso paulatino y admite grados. El hombre es por cierto artífice del proceso histórico, pero al comienzo no de modo del todo consciente ya que atribuye tanto sus propias decisiones como el resultado de ellas a los dioses o al destino (Brauer, 1982: 160 y ss.).[6] La era de la razón y la búsqueda de configurar las instituciones políticas de acuerdo con principios que puedan legitimarse argumentativamente es el resultado reciente y provisorio de un largo proceso histórico que culmina con la Ilustración y su ensayo de puesta en práctica en la Revolución

[6] Véase en particular allí donde me refiero "el Espíritu como artista" (*Der Geist als Künstler*).

en Francia. Los avatares de la Revolución y su culminación en el terror, así como la instauración del imperio napoleónico, son vistos como experiencias históricas que conducen (o mejor dicho, deberían conducir) a través de una reflexión retrospectiva a nuevas formas de entender la puesta en práctica de la razón y este es precisamente el punto de partida de la actualidad en que se inscribe la *Filosofía del Derecho*.

Efectivamente, en conformidad con esto para Hegel no todo lo que acontece, incluyendo cambios dinásticos y batallas, es "histórico" o, mejor dicho, "histórico mundial" (*weltgeschichtlich*).

Toda historia viene acompañada de un genitivo porque la historia es siempre la historia "de" y en este caso lo que cuenta es la génesis de la libertad política, que no puede entenderse por los meros acontecimientos en sí, sino por las ideas que se ponen en práctica mediante ellos. "Progreso en la conciencia de la libertad" significa, ante todo, que el factor dinámico en la historia así concebida es la evolución de la conciencia de la humanidad acerca de los modos de realizar la libertad mediante la instauración de instituciones políticas que la hagan posible y permitan ampliarla.

Hegel postula la existencia de una progresiva evolución ético-política en el marco de un tiempo lineal, único y continuo, común a la humanidad. Uno de los rasgos principales de la historia concebida de esta manera es que sus partes se enmarcan en un todo orgánico interdependiente, aunque con ritmos diferentes. Ello, ante todo, porque el camino de la teoría a la praxis no es directo, sino que requiere una serie de paradójicos avatares en los que se percibe el contraste entre las intenciones y los resultados de la acción, a la vez que las nuevas realidades históricas plantean problemas no previstos en la teoría y hacen necesaria su reformulación.

Que Hegel retome el mecanismo de la evolución de la conciencia que preside la *Fenomenología del Espíritu* en su concepción de la historia, puede reconocerse claramente en el parágrafo 343 de la *Filosofía del Derecho*, solo que ahora se trata de un proceso de aprendizaje no tanto del individuo que reconstruye y se apropia de las formas del saber sedimentadas y consolidadas en la cultura de su época sino como un proceso de la especie que por la descripción de su dinámica se presenta aquí como abierto. Sostiene Hegel:

> La historia del Espíritu es su *acción*, pues él es solo lo que hace y su acción consiste, aquí en tanto espíritu, en hacerse objeto de su conciencia y comprenderse a sí mismo

> por sí mismo interpretándose. Estos actos de [auto]comprensión constituyen su ser y principio y la *consumación* de un comprender es al mismo tiempo su alienación y su transición. Expresado formalmente, el Espíritu que nuevamente comprende esta comprensión [previa] o, lo que significa lo mismo, el Espíritu que vuelve a sí a partir de su alienación es el Espíritu de un estadio superior en relación con el que se encontraba en su primera comprensión [de sí][7] (Hegel, 1970b: 504).[8]

El cambio histórico así descripto tiene que ver no sólo con los acontecimientos que van teniendo lugar, sino con la forma en que los sujetos humanos entienden en función de una reflexión retrospectiva el sentido de sus acciones colectivas y el modo en que estos realizan o se desvían de sus intenciones. Reconocemos aquí rasgos de la procesualidad de la *Fenomenología*: el cambio de paradigma cognitivo genera un modo de ver el mundo, en este caso de actuar, que conduce o produce un nuevo escenario que ya no puede subsumirse bajo las premisas del anterior y exige una nueva interpretación. Así las ideas que condujeron a la Revolución Francesa ya no son suficientes para entender la situación histórica que surgió a partir de ellas. No es solo la teoría sino la *experiencia* de su puesta en práctica lo que hace necesario repensar las condiciones institucionales para la realización de la ansiada libertad.

La clave para entender el proceso histórico se encuentra en Hegel en la relación entre "espíritu objetivo", o sea las instituciones políticas, y el "espíritu absoluto", que podríamos describir como el taller de las ideas, los espacios en los que la humanidad elabora en forma progresiva las concepciones acerca de sí misma y, en este caso, el modo de organizar su vida secular en el planeta. Estos ámbitos de pensamiento se presentan en Hegel como el espacio del arte, de la religión y de la filosofía en un orden jerárquico en la que la última representa la forma superior.

En todos estos casos la conciencia humana es concebida como un *work in progress*. La conciencia de la libertad evoluciona no por una serie de inferencias *a priori* siguiendo el modelo de principios atemporales, sino en función de sus propias "experiencias". Es en la reflexión retrospectiva acerca de los resultados de la puesta en práctica de las ideas que presiden la acción histórico-política que surgen nuevos esquemas categoriales para modificarla. Este parece ser el modo en que Hegel concibe la ta-

[7] Resulta difícil traducir este parágrafo en forma estrictamente literal ya que la palabra alemana *Auffassen* significa tanto el resultado de la comprensión como el acto mismo de comprender, el lograr darse cuenta del sentido de algo y no hay una palabra equivalente en español.

[8] El resaltado es de Hegel.

rea de su filosofía política frente a su propia época, más allá de la forma particular en el que la ha concebido y los aciertos y las limitaciones que se muestran desde la perspectiva contemporánea de un escenario mundial profundamente modificado.

Periodización de la "historia mundial" y ordenamiento del material empírico

Ha llamado la atención de algunos intérpretes la curiosa periodización que lleva a cabo Hegel de los acontecimientos de la "historia mundial" (*Weltgeschichte*) en cuanto que presenta un esquema cuatripartito a diferencia de las divisiones tripartitas a que nos tiene acostumbrados la lectura de sus textos. En efecto, Hegel presenta la serie en el siguiente orden: (1) "el reino" (*Reich*) oriental, (2) el reino griego, (3) el reino romano y (4) el reino germánico. Sin embargo, este bosquejo cuatripartito no debería llamar la atención en la medida en que, en general, los segundos momentos del esquema dialéctico desarrollan una oposición bipolar, generalmente oculta al tomar el segundo término en forma aislada (Brauer, 1981: 40-59) y no es este el único caso en el sistema. Aun así, lo que el esquema muestra es cierta artificialidad con la que se pretende ordenar el material histórico en una tipología que desde un punto de vista historiográfico no puede sino resultar artificial. Más allá de su carácter cuatripartito, lo que sí debería llamar la atención es que con esta articulación de las épocas históricas Hegel parece apartarse de su tratamiento usual dialéctico habida cuenta que la "contradicción", o el momento del desdoblamiento es colocado en el tercer "momento", es decir en el mundo romano. Esto se debe a que el mundo oriental es presentado en realidad como el pasaje del estado de naturaleza al estado social en el marco de la historia humana y no como un período histórico-mundial propiamente dicho.

La idea es la siguiente: el "reino oriental" representa en la historia mundial hegeliana un papel análogo al de la dialéctica de la dominación y servidumbre de la *Fenomenología*, en la medida en que tiene lugar en él una transición entre la vida natural o presocial y la organización política propiamente dicha (Sánchez Mejía, 2008: 79-106) (Boulanger, 1761).[9] Allí el poder es ejercido en forma despótica y no se ha producido aún una separación entre la vida religiosa y la secular, de ahí que

[9] El artículo de Sánchez-Mejía resulta instructivo en lo que respecta a la visión de Oriente en la época de la Ilustración. Téngase en cuenta el influyente libro de Boulanger, citado también en la bibliografía, cercano a la posición de Hegel.

asuma la forma de una teocracia. Pero este modelo de dominación no corresponde solamente a una región geográfica particular, sino que caracteriza en general el período de la fundación de los Estados políticos (Bautz, 1988: 96 y ss.)[10] y, en ese sentido, una fase por la que han pasado y en muchos casos continúan estando múltiples organizaciones sociopolíticas (Hegel, 1970b: 509-510). También aquí la idea parece ser, como en el caso del "amo", que su función es la de disciplinar la voluntad salvaje originaria como condición para la formación de la autonomía. Superada esta fase, los individuos, en este caso los pueblos, estarían en condiciones de poder prescindir de la figura del déspota y pasar a una forma de organización política superior.

Esta función paradójica atribuida a las formas de dominación que conducirían a volverse ellas mismas superfluas y por lo tanto destinadas a ser "superadas", tanto en el caso del amo como en el del "déspota oriental", resulta muy discutible. Se necesitan otros factores —culturales, religiosos e ideológicos— que, por cierto, el mismo Hegel ha desarrollado en otros textos, para que pueda tener lugar un proceso de ese tipo. Lo que la experiencia histórica muestra es que las distintas formas de dictadura predisponen más bien a nuevas formas de dominación y no a su transformación estructural.

El mundo griego es presentado como el lugar del advenimiento incipiente de una "espiritualidad individual" (*individuelle Geistigkeit*) (Hegel, 1970b: 510), pero aún en armonía con la totalidad de la que forma parte, aunque se trate de una subjetividad que no se reconoce a sí misma y coloca e interpreta el origen de sus propias decisiones y de su destino en un poder exterior que se revela en oscuros mensajes de dioses y oráculos. A esto se añade la naturalización de la esclavitud, lo que hace que la libertad del ciudadano griego esté limitada a una clase que depende de su propia dependencia.

Pero si el "reino griego", a pesar de sus conflictos, es presentado como el territorio de la armonía y de la belleza, en una visión por cierto idealizada, es en el mundo romano en el que las contradicciones inmanentes –entre el sentido de pertenencia a la comunidad política y el individualismo emergente cada vez más desenfrenado– entre "la intuición sustancial de una aristocracia" y "el principio de la libre personalidad en forma democrática" (*RPhil* § 511) alcanzan su máxima expresión. Hegel describe allí precisamente al "reino romano" —entre otros, bajo la notoria influencia

[10] Véanse en particular las observaciones de Bautz sobre el "derecho de los héroes" a fundar Estados y el estatus ético de sus acciones.

de Gibbon (Desmond, 2020: 43-95)— [11] como el ámbito del "desgarramiento infinito de la vida ética" en el que la corrupción, la superstición, la degradación de la "plebe" (*Pöbels*) conducen a la "muerte de la vida ética". La instauración del Derecho Romano representa a la vez —como desarrollará en sus futuras *Lecciones*—, por un lado, una conquista histórica pero, por el otro, tal como lo presenta aquí, la degradación del ciudadano en mera persona privada. El establecimiento de la igualdad ante la ley viene allí acompañado de un potenciado reino del "arbitrio" (Hegel, 1970b: 511).

A partir de allí y, por último, bajo el título "el reino germánico",[12] Hegel presenta en forma muy condensada un período decisivo, el "punto de inflexión" (*Wendepunkt*) de la historia humana desde la perspectiva del surgimiento de la idea moderna de libertad, puesto que con el cristianismo se alcanzaría la "infinita positividad" en la que se presentan la reconciliación y la unidad entre lo divino y lo humano luego de la consabida separación entre los dos mundos a través de laberintos dialécticos (Hegel, 1970b: 511-512), un recorrido que Hegel ya había descripto en la *Fenomenología* y que volverá a hacer en sus futuras *Lecciones*.

Dado que aquí me limito a comentar —tal como anuncié al comienzo— los breves parágrafos de la *Filosofía del Derecho* dedicados a la "historia mundial" (*Weltgeschichte*), quisiera solo agregar algunas observaciones en torno al sentido general con que hace su aparición la historia en este contexto.

Ante todo resulta ya un lugar común reprochar de "europeísta" a la construcción hegeliana de la historia, algo que suele aplicarse también a Kant o incluso a Herder. Sin embargo, nos enfrentamos en ella, en conformidad con su teoría política, a una concepción universalista, en la senda de la Ilustración, para la cual el estadio actual de la conciencia del mundo no es patrimonio de un pueblo en particular, a pesar de que la epopeya de la libertad es protagonizada en Hegel por una serie de naciones que se convierten en portadoras de su antorcha y pueda surgir en una región particular del planeta. Más que recriminar el presunto "eurocentrismo" de la narrativa histórico-mundial hegeliana cabría calificarla a mi juicio de "cristianocéntrica" en la medida en que —en un notorio contraste con la Ilustración francesa— el cristianismo mismo en sus avatares y transformaciones históricas es visto como el lugar de origen de la libertad moderna tanto religiosa como secular.

[11] Es interesante el texto de Desmond en lo tocante a las lecturas que configuraron la visión hegeliana del mundo antiguo.

[12] Una expresión poco adecuada para caracterizar a la historia europea hasta su propio presente, ya que no deja de incluir a Grecia e Italia, así como al mismo cristianismo.

Reflexión crítica y rehabilitación posible

Dado que nos hemos propuesto comentar los breves parágrafos dedicados a la historia hacia el final de la *Filosofía del Derecho* publicada por Hegel mismo, me limitaré a algunas observaciones generales acerca de la obsolescencia y posible vigencia de su concepción de la "historia mundial" (*Weltgeschichte*) esbozada en esos parágrafos.

Caber señalar principalmente que nos encontramos ubicados en un escenario histórico profundamente transformado con relación a aquel del que pretendía dar cuenta filosóficamente Hegel. Paul Ricoeur caracteriza este cambio histórico en uno de los últimos capítulos de *Temps et récit*, con el elocuente título "Renoncer à Hegel" acertadamente como "un acontecimiento de pensamiento" (Ricoeur, 1985: 371), puesto que no sólo han cambiado las circunstancias históricas, sino radicalmente nuestro modo de entenderlas.

La idea de un tiempo único común a la humanidad estructurado por una serie de etapas, que corresponden a estratos cada vez más evolucionados de organización social y política, es considerada hoy digna de un justificado escepticismo particularmente en vista de los eventos trágicos del siglo xx y, lamentablemente, comienzos del xxi.

Mientras que para la generación de Kant y Hegel la Revolución Francesa representaba un "signo histórico" auspicioso que anunciaba el advenimiento, si bien a través de un tortuoso camino, de un mundo cada más racional y justo, el pensamiento contemporáneo esta signado negativamente por acontecimientos como Auschwitz e Hiroshima. Hoy el anunciado presunto fin de la historia reivindicado hasta hace pocos años por Fukuyama (Fukuyama, 1992) inspirado en las *Lecciones* de Kojève (Kojève, 1947: 96, 114, 304), que se habría alcanzado con la caída del Muro de Berlín, el fin de la Guerra Fría y la instauración definitiva del Estado liberal-democrático, ha sido nuevamente reemplazado por el temor de un fin definitivo de la historia humana, pero esta vez como resultado de la amenaza nuclear o la destrucción ecológica del planeta.

La creencia en la idea de un progreso lineal en sus diferentes versiones ha sido abandonada no sólo como artículo de fe, sino particularmente también a causa de las consecuencias que han tenido lugar por las políticas que se hicieron en su nombre. La versión hegeliana del progreso, si bien se diferencia de las ideologías pos-

teriores (*à la* Spencer) en la medida en que toma como hilo conductor y criterio de su realización el concepto universal de "conciencia de la libertad", se inscribe no obstante en el marco de una narración teleológica para la cual lo negativo es presentado como formando parte de un camino emancipatorio en la medida en que contiene un mecanismo que conduciría a su propia "superación" (*Aufhebung*). No resulta difícil reencontrar aquí la idea de que la miseria de hoy anuncia el futuro promisorio de mañana, tal como se sigue presentando en múltiples discursos políticos contemporáneos. Si bien es cierto que no es posible atribuir esta idea sin más a la dialéctica hegeliana de la historia, también lo es que no se diferencian en ella formas de "negación" puramente destructivas, de aquellas que de acuerdo con esta concepción puedan conducir a una transformación productiva. La idea misma de una teodicea de la historia, que pueda de alguna manera justificar el mal y la destrucción, tal como es propuesta en los textos de sus posteriores *Lecciones* y esbozada aquí, resulta hoy monstruosa e insostenible, y la invitación a pensar que la "razón domina el mundo y de que por lo tanto también la historia mundial ha discurrido racionalmente" (Hegel, 1955: 29) no puede ser tomada por un contemporáneo más que irónicamente. Si el libreto de la historia estaba escrito de esa manera es necesario procurar cambiarlo con urgencia.

La fe en la racionalidad de los acontecimientos[13] se ha vuelto irracional y la creencia en la eliminación del azar y la contingencia es un resabio de la noción de destino. La crítica puede ampliarse a las posteriores *Lecciones*, de las que también es cierto que –fuera de algunas observaciones sagaces– el tratamiento de las secciones acerca de América, Asia y África, ya difícilmente puedan satisfacer al lector y, menos aún, a un historiador contemporáneo, aunque esto también puede sostenerse de la mayoría de las fuentes de la época en que se basan. Otro tanto, aunque en menor medida, puede decirse de su visión sesgada de la historia misma del Occidente cristiano.

Dicho esto, no obstante, creo que hay algunos rasgos de la visión hegeliana del acontecer histórico que han cobrado una renovada actualidad. Mencionaré tres de ellos.

En primer lugar, el fenómeno de la globalización ha traído consigo –aunque en modo alguno puedan ignorarse sus efectos adversos– el advenimiento de un "espíritu del mundo" a nivel planetario (Brauer, 2013: 19-30) para el que la defensa de los derechos humanos, la emancipación femenina, el pluralismo o la preocupación

[13] Escribo esto mientras está teniendo lugar la guerra de Ucrania-Rusia.

por el medio ambiente, entre otros, se han vuelto objetivos irreversibles. Su lugar de anclaje ya no es exclusivamente el Estado político ni la publicación de libros dirigidos a un público intelectual, ni la intención de lograr influir en las decisiones del príncipe, sino la creciente formación de instituciones internacionales, supranacionales, organizaciones no gubernamentales, movimientos y redes sociales, noticias internacionales que ya no pueden ser controladas por los Estados, que trascienden las fronteras nacionales y orientan el sentido de las luchas políticas. La filosofía tanto como la historia se ejercen ineludiblemente y desde sus comienzos de modo controversial, y la búsqueda de comprender la situación histórica —en cada caso contemporánea— no puede separarse de la polémica que despiertan sus interpretaciones, una "experiencia" de la que se alimenta nuestra reflexión retrospectiva.

En segundo lugar, la idea de una necesaria reconfiguración de la conciencia y por lo tanto de la teoría, en este caso política, frente al surgimiento de realidades que pueden haberse inspirado en ella, pero que ya no pueden reconocerse y se han "alienado" de los principios que las inspiraron sigue siendo una tarea ineludible.

Por último, y creo que es el rasgo más importante: la necesidad de un "progreso en la conciencia de la libertad" sigue siendo un objetivo para pensar la política. Las formas particulares y las limitaciones con que Hegel consideró los modos de realización concreta de las condiciones de la libertad corresponden a circunstancias históricas diferentes. Es cierto que no vislumbró, a diferencia de Tocqueville, el futuro de la democracia, aunque sí algunas de sus dificultades.

No podemos compartir hoy el optimismo frente al futuro histórico heredero de la Ilustración que impregna de historia su filosofía a pesar de sus críticas a la misma (Brauer, 2008: 474-478), pero la percepción de las miserias de este mundo, que no son pocas, así como de la percatación de las limitaciones de la noción decimonónica de progreso, ¿acaso no dan cuenta de un "progreso en la conciencia de la libertad" y de los nuevos desafíos para su puesta en práctica?

Bibliografía

Bautz, T. (1988). *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*. Wilhelm Fink. Paderborn.

Becchi, P. (1990). "Las nuevas fuentes para el estudio de la Filosofía del Derecho hegeliana" en *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho,* 8, pp. 221-239.

Boulanger, N-A. (1761). *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, París, s.n. (reeditado por Paul Sadrin, 1988, Les Belles Lettres).

Brauer, D. (1981). "La estructura de la dialéctica hegeliana" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VII, 1.

____ (1982). *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte.* Frommann-Holzboog. Stuttgart.

____ (2008). "Hegels Aufklärung der Aufklärung" en *Hegels Phaenomenologie des Geistes. Ein kooperatver Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (2013). "Globalized History, the Return of the *Weltgeist*" en C. Roldán, G. Lothes, I. D'Aprile y D. Brauer, *Global History.* Verhan Verlag.

____ (2014). "La Filosofía de la Historia de Hegel después del 'Final de la Historia'" en *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, pp. 77-88.

Desmond, Will D. (2020). *Hegels Antiquity.* Oxford University Press. Oxford.

Montesquieu (1753). *Des Herrn von Montesquiou [sic] Werk von den Gesetzen, oder von der Verhältnis, welche die Gesetze zu jeder Regimentsverfassung, den Sitten, dem Landstriche, der Religion, der Handlung u. s. f. haben sollen: Wozu der Verfasser neue Untersuchungen, die römische Gesetze wegen der Erbfolge, die französiche Gesetze und die Lehngesetze betreffend*, Leipzig, s.n.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man.* Free Press. Nueva York.

Gibbon, E. [1766-1788] (1995). *History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* The Modern Library. Nueva York.

Habermas, J. (1968). "Arbeit und Interaktion" en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, pp. 9-47. Suhrkamp/Universitäten Heidelberg. Fráncfort del Meno/Heidelberg.

Haym, R. (1857). *Hegel und seine Zeit.* Rudolf Gartner. Berlín.

Hegel, G. W. F. (1968). *Sämmtliche Werke, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, t. 6, ed. Hermann Glockner. Frommann-Holzboog. Stuttgart.

____ (1970). *Werke*, tomo 3, *Phänomenlogie des Geistes*, ed. Moldenhauer-Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1970a). *Werke*, tomo 4, *Nürberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, edición de Moldenhauer y Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1974). *Werke*, tomo 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición de Moldenhauer y Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1970c). *Werke,* tomo 10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* tomo III, edición de Moldenhauer y Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (2005). *Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen 1821/22*, edición de Hansgeorg Hoppe. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1955). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I. Felix Meiner. Hamburgo.

Hyppolite, J. (1968). *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel.* Marcel Rivière et Cie. París.

Kant, I. (1974). *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, edición de Manfred Riedel. Reclam. Stutgart.

Kojève, A. (1947). *Introduction à la lectura de Hegel.* Gallimard. París.

Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Seuil. París.

Sánchez-Mejía, M. L. (2008). "Europa ante el espejo asiático; el debate sobre el despotismo oriental en el siglo XVIII" en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 139, pp. 79-106.

Spector, C. (2013). *Spirit, General Spirit* en *A Montesquieu Dictionary*. Disponible en: http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376474276/en/

Terrier, J. (2012). "Personnalité individuelle et personnalité collective selon Émile Durkheim et Georg Simmel" en *Sociologie et sociétés*, 44 (2), pp. 235–259.

Modernidad, historicidad y revisionismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Eduardo Charpenel
Universidad Panamericana

Introducción

Para muchos, Hegel es considerado como el filósofo por excelencia que ha pensado la historicidad y la ha integrado como parte medular dentro de su sistema filosófico. En algún sentido, podría decirse incluso que con él no sólo la historia adquiere temáticamente un lugar preponderante como objeto de reflexión, sino que a partir de él incluso la filosofía misma tiene que pensar su propia actividad siempre situada dentro de su propio marco histórico, es decir, dentro de sus propias condiciones fácticas de posibilidad y de realización. Con ello, puede decirse que la filosofía no es independiente de su propia historia; antes bien, su despliegue no podría concebirse propiamente sin referencia a dicho arco temporal. En suma: en Hegel, la filosofía piensa la historia a la par que ella se sitúa, se ejecuta y se posiciona dentro de la historia misma.

Lo anterior vale también, a mi parecer, respecto de la filosofía cuando se ocupa ya no sólo de su propio quehacer sino también de otros objetos. Esto se hace palpable en la reflexión del entramado de instituciones y prácticas que caen bajo el concepto hegeliano de *Recht* y que ocupan su lugar dentro del sistema bajo la figura del Espíritu objetivo. Los Estados, como realizaciones de los esfuerzos y del obrar de los individuos, han cambiado permanentemente de forma a lo largo de la historia, lo cual es precisamente el reflejo de cómo los seres humanos han progresado en su autocomprensión y de cómo han ido concibiendo modelos de

organización de orden jurídico, político y social más acordes a sus distintas necesidades y metas.

De lo anterior dan cuenta de modo elocuente *Los elementos de la Filosofía del Derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*RPhil*]), una obra en la que Hegel analiza con profundidad distintas facetas y dimensiones del quehacer y del obrar humano y que —contrario a lo que el nombre del tratado podría sugerir— no sólo se ocupa de analizar una esfera netamente jurídica. A diferencia de Kant y Fichte, Hegel no establece una demarcación como tal, en términos arquitectónicos, entre lo que podríamos denominar su ética, por un lado, y su filosofía política y del Derecho, por el otro. Por el contrario, su Filosofía del Derecho es una filosofía práctica en un sentido amplio, extendido y holístico, la cual no busca estudiar a modo de compartimentos, segmentos o átomos sociales las distintas esferas de la libertad, sino que pretende mostrar su profundo entrelazamiento y correspondencia, con el propósito de plantear efectivamente las condiciones de concreción y realización de la libertad misma.

Con plena consciencia metódica y, sobre todo, con plena consciencia de la naturaleza de su objeto de estudio, Hegel realiza a lo largo de la obra toda una serie de acotaciones cuyo propósito es, entre otros, resaltar la historicidad ínsita a lo que será la temática de análisis: la libertad humana y su concreción en las esferas institucionales de una eticidad. Esas acotaciones son particularmente importantes porque marcan decisivamente el tenor íntegro de su teoría y de su discurso.

Mi propósito en este estudio es hacer un examen de dicha dimensión histórica de la Filosofía del Derecho que, a mi entender, resulta metódicamente de una importancia mayúscula. En este sentido, el itinerario que seguiré será el siguiente. En primer lugar, me concentraré en el prólogo de los *RPhil* y en algunos otros pasajes para resaltar cómo es que Hegel incorpora consideraciones centrales sobre la historicidad en su visión de lo que debe ser la Filosofía del Derecho y, en general, la filosofía misma: un procedimiento que busca tomar distancia crítica de otro tipo de modelos del orden ético social. En segundo lugar, repararé en algunas instancias paradigmáticas del apartado de la eticidad donde se puede apreciar que el análisis que Hegel desarrolla sobre la familia, la sociedad civil y el Estado responden a distintos desafíos y coyunturas históricas de la modernidad, lo cual, por su parte, también apunta indirectamente a una permanente y constante revisión, a la que Hegel mismo invita, sobre estos y otros tópicos relacionados. Asimismo, en continuidad

con ello, discutiré las implicaciones de una conexión esencial —pero a veces poco atendida— que se establece entre la Filosofía del Derecho y la filosofía de la historia universal dentro de los propios *RPhil*: una conexión que de igual modo sugiere la tarea de un permanente revisionismo y abre las puertas al progreso ético, político y social. En un tercer momento, apuntalaré ciertas tesis sobre el sentido de la historia —y, en consecuencia, de lo que es la filosofía de la historia misma en clave hegeliana— de la mano de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [*VPG*]); ahí señalaré las tareas que, a juicio de Hegel, faltan por consolidar o que necesitan resolverse en el porvenir, discutiré brevemente con aquellos que han hecho poca justicia al pensamiento hegeliano en lo que atañe precisamente a su visión del fin de la historia y, en respuesta, siguiendo una distinción de Terry Pinkard, trazaré una alternativa que irá en una dirección diametralmente distinta. Por último, desarrollaré algunas breves consideraciones finales sobre la actualidad del pensamiento hegeliano como un sistema filosófico que es sensible a los avatares humanos y a los desafíos siempre nuevos de cada momento histórico.

La filosofía en la historia y la reflexión sobre el mundo social

En la *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes* [*PhG*]), Hegel expresa la famosa sentencia según la cual la filosofía "debe guardarse de ser edificante" (*PhG*, *Vorrede*: 14).[1] Con ello busca dejar en claro que la disciplina filosófica debe basarse estricta y rigurosamente en la argumentación, dejando de lado complacencias de todo tipo y, sobre todo, evitando apelar llanamente a intuiciones, sentimientos o afectos subjetivos que no tendrían marco alguno de convalidación. Lo distintivo de la filosofía debe ser, por tanto, un genuino proceder racional, discursivo y argumentativo que no se conforme con medias verdades o llanos intentos, ensayos o

[1] La *PhG*, como el resto de las obras hegelianas, se citará en lo sucesivo conforme a la paginación de la *Theorie Werkausgabe* en veinte tomos de la editorial Suhrkamp. Sin embargo, para citar los *RPhil* he de hacerlo, por lo general, mediante la simple indicación del número del parágrafo —como también haré en relación con la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [*EPW*]—, salvo, cuando me refiera al prólogo (*Vorrede*) de la obra, el cual citaré también conforme a la paginación de la *Theorie Werkausagabe*. Si se hacen alusiones a los famosos "añadidos", lo haré indicando en cada caso que se trata de un *Zusatz*. Las traducciones castellanas que se empleen de Hegel se encontrarán consignadas en la bibliografía final.

aproximaciones como las que prometen el éxtasis poético o el misticismo, ya sean éstos de corte filosófico o religioso.

En el prólogo y en la introducción a los *RPhil* encontramos análogamente desarrollos que apuntan a aquello que no debe hacerse en el marco de una Filosofía del Derecho: por ejemplo, cuando en desdén de la ciencia y el razonamiento lo que se hace es "hablar arbitrariamente desde el corazón, la fantasía o una intuición accidental" lo que se realiza es algo sumamente improcedente (*RPhil*, *Vorrede*: 46). Otro tanto puede decirse sobre el enunciar supuestas "verdades" y convertirse en un propalador de las mismas, sin atención a su intrínseca conexión lógica; es de suponer, en ese caso, que lo que ahí se expongan no sean realmente verdades, pues para Hegel la forma está inseparablemente unida al contenido (*RPhil*, *Vorrede*: 47-48).

Ya adentrándonos en un terreno práctico más definido, encontramos aseveraciones en Hegel que señalan la imposibilidad de esbozar utopías políticas o sociales que sean válidas para todos los tiempos. Por el contrario, lo que se aprecia es la necesidad —identificada en tiempos recientes de forma paradigmática por Montesquieu (*RPhil* § 3)— de que los órdenes políticos y jurídicos tengan en cuenta la idiosincrasia, la historia y la cultura de la nación particular en cuestión para enmarcar una constitución y hacer arreglos institucionales. De ahí que, por contraste, el caso de la *República* de Platón sea sumamente ilustrativo, puesto que lo que ahí se plantea es supuestamente un "ideal", pero que, planteado en los términos propios del diálogo, parece quedar siempre demasiado lejos de cómo son y cómo se comportan los seres humanos en la realidad, por lo cual sería, en último término, impracticable. Si bien con ello Platón se muestra como un gran espíritu en tanto que apuesta por la inteligibilidad y la razón —en contraste con la sinrazón y la decadencia política ya generalizadas en su propia época y ejemplificadas en la condena injusta hacia Sócrates—, no termina por hacer plena justicia a los hechos y al contexto con el que se enfrentaba, por lo que su propuesta, aunque pionera y fundacional de lo que sería una "inminente revolución del mundo" (*bevorstehende Umwälzung der der Welt*), termina por quedarse corta y ser insatisfactoria (*RPhil*, *Vorrede*: 24).[2]

[2] Es interesante advertir que, mientras en *PhG* el modelo que utiliza Hegel para estudiar la eticidad antigua es la *Antígona* de Sófocles, en los *RPhil* el caso paradigmático para estos efectos es la *República* de Platón. Las motivaciones a este respecto parecen ser muy claras. Mientras que en *PhG* el interés de Hegel es el de retratar la unilateralidad (*Einseitigkeit*) de las visiones de los actores que les impide, en último término, tomar distancia de su rol social y entrar al juego de razones que les permita comprender las razones del otro y alcanzar

Por el contrario, Hegel afirma inmediatamente ahí que, bien entendido el principio platónico sobre lo ideal, puede decirse sin reparos "que lo racional es actual y que lo actual es racional" (*was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*), sugiriendo con ello que cuando se entiende adecuadamente este *Doppelsatz* se pueden afianzar elementos estables mediante los cuales podríamos valorar crítica y racionalmente los méritos y defectos de diferentes prácticas, instituciones, tradiciones y gobiernos según hayan alcanzado la "actualidad",[3] es decir, el pleno desarrollo y realización de sus objetivos y fines subyacentes —mismos que, por estar enmarcados en un contexto histórico y social determinado, no pueden ser nunca indiferentes a estos marcos siempre cambiantes. Sólo la correspondencia entre una cosa y su concepto garantizan su plenitud, su desarrollo y su funcionalidad.[4] De ahí

---

la reconciliación (*Versöhnung*), en *RPhil* lo que estará en juego es reconstruir el entramado y la índole de las instituciones que permiten configurar una eticidad moderna –instituciones que, entre otras cosas, tienen como cimientes a la familia, la propiedad privada y la sociedad civil, y que deben salvaguardar, también, tanto la libertad objetiva como la libertad subjetiva de los ciudadanos (*RPhil* § 258): estos elementos entran en directo contraste con la *kalipolis* esbozada en el diálogo platónico, por lo cual la *República* se convierte en un excelente medio de contraste para demarcar y contraponer críticamente la eticidad antigua frente a la moderna y resaltar la superioridad de esta última.

Por lo demás, es también de señalar que, contrario a lo que se piensa, Hegel no asume que la crítica ordinaria hacia Platón sea correcta. De modo sorprendente, él hace la aseveración diametralmente opuesta, a saber, que Platón no fue lo suficientemente idealista: "Y todavía uno suele decir que la falta consiste en que él [Platón] sea idealista; más bien, esta consiste en que no es lo suficientemente idealista" (*Und noch jetzt pflegt man den Mangel darin zu setzen, daß er idealisch sei; darin liegt er vielmehr, daß er nicht idealisch genug ist)* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [*VGP*] II: 123). Para Hegel, por tanto, el verdadero ideal no puede simplemente quedarse en un plano de abstracción sino que debe siempre hallar concreción. De ahí que, en nuestra lectura, la Filosofía del Derecho hegeliana sea particularmente sensible a los cambios y a las evoluciones históricas. Para profundizar más sobre la relación de Hegel con Platón en los *RPhil*, ver Charpenel (2021) y Zöller (2015).

[3] Un intérprete de Hegel que no ve este carácter transformador e incluso emancipatorio del *Doppelsatz* es Robert Stern, quien asume esta tesis como una de corte enteramente neutral (Stern, 2006). Si bien no incurre en el error de considerar a Hegel un defensor sin más del Estado prusiano, Stern no le reconoce valor normativo alguno al aserto hegeliano. Por lo que se verá en mi desarrollo en el texto y en la siguiente nota al pie de página, tomo distancia de esa posición y le otorgo en mi lectura un enorme peso normativo y progresista al *Doppelsatz*.

[4] Este potencial crítico de *RPhil* ha sido continuamente soslayado, desde la inmediata recepción de Hegel, cuando se hizo de este, sin fundamento alguno, un defensor del *status quo* prusiano (Knox, 1996). De ello muchos ecos se desprendieron, entre otros, el del joven Karl Marx, quien en su texto de "Introducción a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel" afirma: "Sólo en Alemania ha sido posible la filosofía especulativa del Derecho, este *pensamiento* abstracto y exaltado acerca del Estado moderno, cuya realidad se queda en un más allá,

que la propuesta hegeliana se asuma como una que reconoce la dinamicidad social e invita a reflexionar sobre los distintos principios que rigen estas transformaciones.

Ya no sólo el prólogo sino la obra entera de *RPhil* se presenta como un texto polémico que no sólo crítica a los filósofos y a sus utopías sino también a los actores políticos que buscaron instanciar ciertas líneas para la validación del andamiaje jurídico, político y social entero. Aunque, como es sabido, el texto de los *RPhil* –al igual que la *Enciclopedia*– fue concebido como un manual o libro de texto que debía facilitar el seguimiento de las lecciones dictadas a viva voz por parte de Hegel, dicho propósito didáctico no obsta para que el filósofo también exhiba su descontento e insatisfacción frente a ciertos fenómenos de su propia realidad social y para criticar ciertos modelos de fundamentación del Estado que a su juicio son completamente desacertados. Así, Hegel critica a representantes de la escuela histórica del Derecho como Karl Friedrich von Savigny por defender la validez de la entonces vigente legislación alemana apelando a su origen en los códigos del Derecho romano, y por sostener que la naturaleza orgánica del Estado se vería mucho mejor preservada por prácticas consuetudinarias que por una legislación positiva (*RPhil* § 211).[1] Asimismo, Hegel también se opuso vehementemente a pensadores de la res-

---

aun si este más allá es sólo un más allá del Rin. [...] Lo mismo que el *statu quo* del *Estado alemán* expresa la culminación del *ancien régime*, la culminación del aguijón en la carne del Estado moderno, el *statu quo* del *saber político* alemán expresa la *inmadurez del Estado moderno*, su misma carne está podrida" (Marx, 2014: 58-59). Lejos de querer entrar de fondo a la compleja relación filosófica entre Hegel y Marx, lo que único que pretendo apuntar, desde la perspectiva hegeliana, es que Hegel mismo explícitamente aboga por la tesis según la cual la pertinencia de una propuesta teórica sobre una determinada realidad social tiene necesariamente que materializarse en la práctica. Cuando esto no se da, se produce una escisión o fractura que lleva a nuevas transformaciones sociales: "Las totalidades, como el Estado, la Iglesia, cesan de existir cuando la unidad de su concepto y de su realidad se disuelve: el hombre, el Ser viviente, están muertos cuando en ellos se separan el alma y el cuerpo [...]. El Espíritu, que no fuera idea, unidad del concepto mismo consigo mismo –el concepto, que no tuviera el concepto mismo como su realidad, sería el Espíritu muerto, carente de espíritu, es decir, un objeto material", (Hegel, *Wissenschaft der Logik* [WL] II: 464). En otros términos, puede decirse que cualquier crítica o rehabilitación de la postura hegeliana tiene que partir del hecho de que Hegel expresamente reconoce esa actualidad que debe de tener un conglomerado social –en lo que respecta a su organización, estructura y funciones– como un criterio que debe ser satisfecho y un rasero con el cual un determinado orden social puede ser evaluado.

[1] Como Westphal acertadamente destaca: "Hegel opposed the historical school on this point, too, firmly insisting on the need for law codified and promulgated in the national language as a key element in achieving rational freedom" (Westphal, 1993: 235). Ha de decirse que, si bien en el texto de *RPhil* Hegel no menciona a Savigny por nombre –como si ocurre con von Haller y con Fries–, la mayor parte de los intérpretes reconoce

tauración prusiana, por ejemplo, a Karl Ludwig von Haller, quien en su libro titulado *Restauration der Staatswissenschaft* (1818) sostuvo que la ley divina podía ser interpretada como una forma de ley natural, y que esta debía de ser ejecutada o implementada por aquellos más favorecidos o con mayor poder. De acuerdo con von Haller, la ley natural tendría predominancia sobre la ley positiva, y el papel de esta última debería de limitarse a informar a los jueces sobre las órdenes y disposiciones del monarca (*RPhil* § 268; Westphal, 1993: 235). Finalmente, ha de hacerse mención de la figura que parece ser el blanco principal de ataque en distintos pasajes de los *RPhil*: me refiero al jurista Jakob Friedrich Fries, de quien Hegel rememora que, en una ocasión, en un discurso sostenido en Heidelberg frente a la recién conformada sociedad de estudiantes, habría afirmado que "en el pueblo en el que reine un auténtico espíritu común todos los asuntos de interés público recibirán su *vida desde abajo, del pueblo*; a las obras de educación y servicio del pueblo se consagrarán sociedades *vivientes*, inseparablemente ligadas *por la cadena sagrada de la amistad*" (*RPhil*, *Vorrede*: 52). Con ello, pues, no sólo Fries apela a un sentimentalismo y a un sentido de fraternidad o filantropía intangibles —y, potencialmente, frenéticos y devastadores en términos sociales, como Hegel ya había mostrado al tratar el tema de la "ley del corazón" en la *PhG* (275-283)—, sino que —al igual que von Savigny y von Haller— estaría abdicando del pensamiento crítico y normativo que permite, por un lado, hacer justicia a las costumbres, prácticas y tradiciones de un pueblo, y que, por otro lado, busca también la satisfacción característica de la filosofía de "*asir la propia época mediante el pensamiento*" (*RPhil*, *Vorrede*: 26).

Sin lugar a dudas, esta es una de las definiciones más emblemáticas que se ha dado de la filosofía a lo largo de la historia; a su vez, se puede decir que se trata de una definición que entiende a la misma filosofía ya como un obrar o un quehacer histórico. Repito, es una de las definiciones de filosofía que resulta más sugerente, sin que deje de tener algo de enigmático. Si la conectamos con la famosa frase con la que cierra el prólogo, según la cual "cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso" (*RPhil*, *Vorrede*: 28) pareciera ser, por un lado, que la filosofía puede, en efecto, ilustrarnos sobre

que el trasfondo de la discusión en el parágrafo antes citado es sin duda el pensamiento de este autor. Véase al respecto la nota al pie del editor en la página 363 de la *Theorie Werkausgabe*, donde se alude claramente a esta conexión.

nuestra propia situación, pero que, por otro lado, el conocimiento que esta proporciona es en sí caduco, porque Hegel igualmente afirma que "la filosofía siempre llega demasiado tarde" (*RPhil*, *Vorrede*: 28).

Por la brevedad del espacio, es imposible quizás hacer plena justicia a esta problemática, máxime cuando se han llegado a escribir incluso libros enteros desentrañando el significado de esta frase dentro de la arquitectónica general del pensamiento hegeliano.[2] Basten, por lo pronto, los siguientes apuntes preliminares: Hegel es consciente de que, en los asuntos humanos, rige la libertad, y que, en consecuencia, es imposible hacer de la filosofía una ciencia predictiva, o bien, un saber que genere utopías imperecederas. Todo pensador es hijo de su propia época, y como suele rezar el famoso adagio, nadie puede saltar más allá de su propia sombra. De ahí, pues, que la filosofía no pueda despegarse de una tarea o labor retrospectiva, pero dicha tarea o labor, contrario a lo que se piensa, no es, en lo absoluto, pasiva. Antes bien, el filósofo ha de amalgamar y concatenar criterios y normas, así como experiencias, circunstancias, y sucesos desde un punto de vista racional pero a su vez innegablemente propio, el cual tendrá sin duda como punto de partida sus distintos antecedentes pero que no lo condicionarán a articular sin más una única perspectiva, como si lo que él hiciera fuese nada más darle una voz a un conglomerado uniforme. Hegel es particularmente consciente de que en una misma época puede haber formas de pensamiento opuestas y antagónicas, como lo llega a retratar en sus diversas *Vorlesungen*. A pesar de lo que algunos de sus críticos como Kierkegaard después pudieran haber afirmado, Hegel advierte con claridad que no es la filosofía la que habla sino el filósofo, y es precisamente él quien, en cuanto agente práctico en el mundo, con su obra y con su aporte intelectual, puede coadyuvar a generar soluciones o líneas de pensamiento que posiblemente él ya no pueda ver cristalizadas pero que sin duda serán recogidas e interpretadas en un futuro y que ayudarán a conformarlo, y ese es uno de los aportes con carácter más perenne que pueden brindar los artífices de esta disciplina. Por lo mismo, ver a la filosofía con sentido histórico no es algo que se pueda hacer con un criterio dicotómico rudimentario que hable sin más de lo "actual" y de lo "caduco" de forma irreflexiva.

[2] Pienso, por ejemplo, en la excelente monografía de Jens Petersen (2018) sobre esta temática, a quien, por lo demás, sigo en varias de sus principales líneas interpretativas.

Dicho lo anterior, podemos ahora atender, con mayor amplitud de miras, varios señalamientos que hizo Hegel sobre la época en la que a él le toca vivir, y podremos comprender de mejor forma cómo es que tiende ciertos puentes entre la Filosofía del Derecho y la filosofía de la historia.

Eticidad moderna y filosofía de la historia. Una teoría de la modernidad y del progreso ético

Hegel es un pensador de la modernidad. No sólo porque nosotros lo situemos de esa manera, sino, quizás de un modo más importante, porque él pensaba que con su obra estaba ayudando a trazar esa línea. Esto es algo que él elabora desde varios frentes de su filosofía.[3] Desde aquel que más nos interesa, a saber, desde su Filosofía del Derecho, los términos son claros: Hegel distingue con nitidez entre los aspectos constitutivos de la antigüedad (*Altertum*) y los de la época moderna (*moderne Zeit*) (*RPhil* § 124).

¿Qué es lo que habría marcado el tránsito epocal de un periodo a otro? La respuesta de Hegel en este sentido es sorprendente —por no decir desconcertante, al menos a primera vista—, y conviene atender para ello a su propio texto:

> Este derecho ha sido enunciado en su infinitud en el cristianismo y convertido en efectivo principio universal de una nueva forma de mundo. A su más precisa configuración pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna bienaventuranza del individuo, etcétera, así como la moralidad y la consciencia moral, y también las demás formas que aparecerán posteriormente como principios de la sociedad civil y como momentos de la constitución política o bien que se manifiestan en general en la historia, especialmente, en la historia del arte, de las ciencias, y de la filosofía (*RPhil* § 124).

Resulta aquí adecuado hacer aquí distintas precisiones. En primer lugar, salta a la vista que Hegel afirme que es mediante el cristianismo que este principio ha cobra-

[3] El tema aquí abordado es igualmente complejo, por lo cual, para la profundización de diversos de sus frentes, no se puede proceder de otra forma más que remitiendo al lector a la literatura especializada. Algunas de las obras más importantes sobre Hegel y la modernidad son las de Kolb (1986), Westpahl (1992) y Luther (2009). Del contexto latinoamericano, naturalmente, ha de destacarse la tesis doctoral y ulterior monografía del filósofo peruano Miguel Giusti (1987).

do existencia en el mundo. ¿Qué acaso no convive el cristianismo, al menos cronológicamente hablando, con la antigüedad y con el mundo pagano en general? ¿Qué acaso no depende el cristianismo, en varios de sus momentos centrales, de aportes sustanciales del mundo grecolatino? ¿Cómo es que el cristianismo puede considerase el parteaguas de lo moderno si, bajo sus formas o su cobijo, a juicio de Hegel, varios desarrollos se suscitaron, principalmente dentro del medioevo, que lejos están de corresponderse con un mundo plenamente moderno?

Difícilmente, la respuesta hegeliana convencerá al historiador más ortodoxo, pero lo que sucede, al fin y al cabo, es que Hegel tiene una visión especulativa de la historia que no tiene reparos en considerar que esta última puede tener giros inesperados y efectos no lineales. En este sentido, puede decirse que el cristianismo, *in nuce*, contenía diversos principios que afirmaban, entre otras cosas, el valor inconmensurable del individuo, la dignidad en la posesión y el uso de la libertad personal, y el apelo a la propia consciencia como un tribunal y fuero inviolables. Sin embargo, para que pudieran desplegarse plenamente dichos principios y contenidos, se necesitaban condiciones y circunstancias muy específicas.

Hegel considera que ese suelo adecuado es allanado mediante la Reforma protestante encabezada por Lutero en 1517. De hecho, si uno observa las *VPG*, uno detecta que el punto de inflexión entre la Edad Media y la Modernidad (*die neue Zeit*) no es ni la caída de Constantinopla ni el descubrimiento de América sino precisamente la Reforma, pues ahí, por decirlo de alguna manera, el contenido cristiano es revitalizado y reajustado conforme al valor insoslayable de los individuos, al tiempo que otros factores que antes se consideraban esenciales ahora se ven relegados.[4] Así, pues, sostener que cada individuo de fe es un ministro de la misma –sin autoridades eclesiales o de la curia, que obligaban a una obediencia servil ante una instancia central que ejercía un enorme poder político– y que todos tienen por igual la potes-

[4] Por supuesto, más allá de algún uso o inflexión retórica ocasional, Hegel no cree como tal que la Reforma protestante —ni, para efectos prácticos, ningún otro evento histórico— tuviese que darse. El hecho de que, retrospectivamente, el historiador o el filósofo de la historia busque causas o condiciones para explicar el advenimiento de un fenómeno cultural o social o el tránsito a un nuevo periodo histórico no implica de suyo ni mucho menos que se esté suscribiendo un fatalismo o un determinismo histórico, ni que se soslaye, en ningún punto, la perspectiva en primera persona de la agencia humana según la cual los actores pueden actuar de forma intencional o tomar decisiones. Por supuesto, una cosa distinta es, como Robert Pippin ha mostrado en sus análisis de la teoría de la acción hegeliana, que sea el agente mismo quien estipule absolutamente, desde el mero fuero personal, el valor, los alcances y el significado de la propia acción (Pippin, 2008: 147-182).

tad de formar una familia y con ello reconciliarse con la sensibilidad natural, que los seres humanos tienen la capacidad de interpretar las Escrituras sin una tutela vigilante, que estos pueden hacer lo último incluso en su propio idioma y pueden tener ritos religiosos igualmente en la propia lengua vernácula, y que encuentran la salvación mediante la gracia y no mediante prácticas como las indulgencias u otra forma de complacencias externas, entre otras muchas cuestiones (*VPG*: 492-519), llevan a Hegel a considerar que la subjetividad encuentra finalmente una acreditación y una convalidación epocales que no tendrán marcha atrás y que habrán de tener a su vez un impacto, en lo sucesivo, en la forma de organización social en todos los niveles posibles.

Es sin duda de llamar la atención, en vistas de lo anterior, que Hegel, desde muy distintos frentes —desde el mencionado Kierkegaard hasta, por ejemplo, Karl Popper (2013), quien denunciaba a Hegel como un enemigo de la sociedad abierta– haya sido considerado como un pensador que, una y otra vez, denostaba hasta el paroxismo la individualidad y la subjetividad, privilegiando o pregonando una forma de colectivismo donde estas últimas quedarían al final del día engullidas. Como se puede apreciar, no hay elementos que permitan sostener una interpretación de este corte. Ahora bien, sin duda, una cosa muy distinta es que Hegel pensase que, de ahora en lo sucesivo, la subjetividad fuese lo único que importase y que tendría que convertirse en el único criterio que debiese regir, tanto en lo teórico como en lo práctico, dentro de nuestra existencia entera. Es ante esta perspectiva o bien, ante las consecuencias indeseables que esta pudiera tener de ser llevada al extremo, que Hegel denuncia, por ejemplo, proyectos de autonomía modernos donde lo único que importa es el propio parecer o el propio sentir, sin consideración a la normatividad social que rige nuestras distintas interacciones e intercambios (*PhG:* 270-323) (*RPhil* § § 129-140). De ahí, pues, que si bien, ya hablando en sede de filosofía práctica, la moralidad es un fenómeno típicamente moderno, pues se reconoce el Derecho de los individuos de forjarse y conducirse autónomamente, de ponderar ellos mismos críticamente tales o cuales patrones de conducta, y de responsabilizarse ante los dictados emitidos por la propia consciencia (*Gewissen*), existe siempre no obstante el peligro, como apuntaba antes, de entronizar esta subjetividad, despojándola de todo contenido, formalizándola, y, en último término, conduciéndola a un solipsismo moral en el cual los actores no disponen de ningún criterio distinto más que aquel del propio fuero interno.

Pero estas críticas ante posibles excesos de la subjetividad —filosófica, religiosa, o artístico romántica— no hacen, repito, que Hegel soslaye toda una serie de cuestiones que, incluso hoy en día, pensaríamos no han perdido un ápice de validez. Así, cuando volvemos la vista al apartado de la eticidad en los *RPhil* encontramos distintas tesis de valor medular, como, por ejemplo, que los individuos tienen la prerrogativa inalienable de ser considerados no sólo como personas o como sujetos —categorías, más bien, pertenecientes a las esferas del Derecho Abstracto y de la moralidad— sino como individuos de carne y hueso que sólo se ven realizados y logrados cuando pertenecen a un orden ético actual y están, en consecuencia, en condiciones de obtener una segunda naturaleza (*zweite Natur*) mediante las costumbres (*Sitten*) que son fruto de las distintas interacciones e intercambios sociales (*RPhil* § 153). Esto, por su parte, ocurre en tres esferas diferenciadas: la familia, la sociedad civil, y el Estado, respecto a las cuales es posible afirmar que Hegel destaca, en su tratamiento, aspectos particularmente modernos de las mismas.

Mencionemos algunos cuantos de estos rasgos modernos y distintivos. Respecto a la familia, Hegel subraya algo que pareciera tener un carácter de obviedad para nosotros hoy en día, pero que no era así necesariamente en su contexto: el Derecho de poder desposar a quien uno desea y formar una familia con ella (*RPhil* § 162). En contraste con prácticas patriarcales, arcaicas o incluso aristocráticas donde los padres prescribían a los hijos con quién debían de casarse, Hegel afirma que esa clase de imposición ya se vuelve impropia en el mundo moderno y ha de suponerse que se erradicará por completo en algún momento. Asimismo, Hegel señala a la familia como un espacio de formación que tiene su cumplimiento con la eventual emancipación e independencia de los hijos, un punto que, igualmente, contrasta con mentalidades arcaicas o antiguas donde se veía a los hijos como posesiones y se les integraba de forma permanente dentro de ciertos clanes (*RPhil* § § 175-177).

Respecto a la sociedad civil, Hegel apunta que se trata de una esfera diferenciada y característicamente moderna (*RPhil* § 182 *Zusatz*). En las civilizaciones arcaicas o antiguas, propiamente, no existía una instancia intermedia entre las familias y los Estados. Estos últimos prescribían, en términos generales, el destino individual de muchos respecto a su trabajo, labor u oficio. Sin embargo, Hegel ve en la elección personal de un trabajo u oficio algo igualmente revelador sobre el tipo de personas que queremos ser: a partir del trabajo libremente elegido, estamos en condiciones de obtener un determinado prestigio social y, a su vez, un reconocimiento por parte

de los pares que conforman un determinado estamento (*Stand*) (*RPhil* § 185). En el reino de las necesidades que se genera a partir de la aparición de mercados laborales, los individuos quedan remitidos a su empeño y a sus propios talentos y capacidades para sobresalir y destacarse, coadyuvando con ello a la realización de los fines más amplios y generales de la comunidad (*RPhil* § 184 *Zusatz*).

Finalmente, en lo que atañe al Estado entendido como gobierno,[5] los ciudadanos pueden tener participación en el parlamento, expresando su propio juicio y dando voz al estamento al que en cada caso se encuentren representando (*RPhil* § 288). Con ello, Hegel concibió la organización del parlamento e incluso las funciones del rey de forma diferente a la organización fáctica del Estado prusiano de la época. El filósofo de Stuttgart fue un férreo defensor de la idea de que un Estado moderno debía tener necesariamente una constitución escrita como parte de su diseño estructural (*RPhil* § 265, 271, 272, *inter alia*). En este sentido, Hegel fue mucho más revisionista de lo que muchos suelen pensar: en aquel momento, Prusia no tenía constitución; la primera constitución ahí se introdujo hasta 1848. Como uno puede imaginarse, las clases dominantes veían sus intereses favorecidos —sobre todo por las teorías del Derecho de pensadores como von Savigny y von Haller, y no así por la de Hegel—, ya que justificaban la discrecionalidad e incontestabilidad del Estado. Pero Hegel apostaba ya, visionariamente para su contexto, por el estado de derecho, por el respeto a la ley, y por las instituciones que cobijan los marcos jurídicos como garantes de la paz y de la estabilidad social. Por todas estas razones, aunque nunca se enfrentó a problemas de censura, Hegel fue efectivamente visto con recelo por ciertas autoridades políticas (Pinkard, 2000: 469-494). En cualquier caso, es sorprendente, como ya se ha venido diciendo, que Hegel fuera considera-

[5] Siguiendo a Westphal, conviene destacar que existe cierta plurivocidad al momento de hablar de Estado en Hegel: "He distinguished between the government and the state as a whole. He called the government the "strictly political state" (§ § 273, 276) and reserved the term "state" for the whole of a civilly and politically well-organized society (§ § 257-71). He called civil society —sans representative— "the state external" (§ 183). [...] Hegel ascribed sovereignty to the state as a whole, and not simply to the monarch or even to "the princely power" (*die fürstliche Gewalt or "crown"*) as a whole § 278)" (Westphal, 1993: 259-260). Con esta distinción, se puede apreciar que el estado o Staat para Hegel puede abarcar el complejo entramado cultural de un determinado pueblo y que no se reduce a la administración política —esta diferenciación permite, a su vez, no atribuirle indebidamente a Hegel el reproche de ser un "estatista". Como se verá a continuación, esta distinción será importante de cara a algunos puntos de conexión que hemos de marcar entre la *Filosofía del Derecho* y la filosofía de la historia.

do durante tanto tiempo como un feroz defensor del *status quo* político de su época cuando en realidad se encontraba dando pautas críticas que iban más allá de la mera descripción de su presente, lo cual es, de nueva cuenta, una refutación más de la tesis, en ocasiones adscrita a Hegel, de un absoluto determinismo histórico.

Por supuesto, las notas antes destacadas de cada una de estas esferas de la eticidad moderna no son todas las que Hegel considera, pero sí son de las más relevantes y, sobre todo, me parece que al menos las aquí mencionadas muestran esa preocupación e interés por parte suya de rescatar el Derecho de la subjetividad y verlo resguardado adecuadamente: una tarea que sólo puede realizarse, a cabalidad, cuando esta esfera "subjetiva" se vincula con una esfera objetiva de concreción política, constitucional, institucional y jurídica que le dé resguardo y cobijo. Por supuesto, el punto que aquí teóricamente se subraya no significa que *de facto*, ya de una vez y por todas, la subjetividad de los individuos y su derecho a ejercer la libertad queden plenamente garantizados y concretizados; de hecho, en un punto posterior del análisis, hemos de destacar algunas instancias donde Hegel apunta a desarrollos futuros y a tareas históricas que su época todavía no ha podido solucionar, lo cual habla del carácter sensible a la historia de su sistema y de como este último no se encuentra "cerrado", como muchas veces suele pensarse. Pero lo que sí queda en claro es que Hegel encuentra al menos una fórmula o una estructura general de cómo problemas de esta índole tendrían que ser afrontados, encarados, y, en un momento dado, posiblemente resueltos: a saber, buscando el debido resguardo tanto de las exigencias sociales recíprocas como del Derecho subjetivo que se encarna en el ejercicio personal e intransferible de la libertad.

Ahora bien, antes de pasar a otra sección en la discusión, quisiera reparar en un punto medular que permite la vinculación que pretendo trazar entre *Filosofía del Derecho* y filosofía de la historia en el filósofo de Stuttgart. Más allá de las claves metódicas históricas que ya se han revisado en el prólogo y en el retrato de la *Sittlichkeit* moderna, el tema de la historia reaparece una vez más hacia el cierre de la obra, lo cual abre paso a toda una serie de reflexiones arquitectónicas en general sobre el lugar de los *RPhil* dentro del sistema en su conjunto.

A partir del § 341, en efecto, Hegel comienza a dilucidar las relaciones entre los Estados desde el punto de vista de la historia universal. En ese parágrafo se dice que "[el] elemento de la existencia del Espíritu *universal* (*allgemeinen Geistes*) que en el arte es la intuición y la imagen, en la religión el sentimiento y la representación, en

la filosofía el pensamiento libre y puro, es en la *historia universal* (*Weltgeschichte*) la realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad y su exterioridad". (*RPhil* § 341). Con base en esta aseveración, Hegel recalca a continuación que los Estados —no simplemente en un sentido estrecho como gobiernos o administraciones sino en el sentido más amplio como entramados culturales, sociales, jurídicos, etcétera, al que hemos apuntado— entran a un terreno de validación frente a otros Estados. De forma sumamente análoga a como ocurre en los comportamientos individuales, los Estados interactúan y al hacerlo se descubren y se conocen a sí mismos. De esto se deriva que la historia universal se convierta, en último término, en un terreno donde la máxima délfica del *conócete a ti mismo* alcance una plena validación como un proyecto de perfectibilidad del género humano (*RPhil* § 343). Sin embargo, sucede que al entrar a ese concierto de naciones y cada una ponerse a prueba, los pueblos van dando paso —no de forma necesariamente consciente (*RPhil* § 344)— a nuevas configuraciones sociales que han de advenir y que, en un momento dado, han de materializarse.

Puede considerarse chocante que, en este marco, Hegel haga afirmaciones según las cuales los intereses estrictamente particulares de los individuos y las ambiciones relativas a fines privados como la búsqueda de la propia felicidad poca o nula importancia tengan en este escenario global de la historia universal (*RPhil* § 345). Igualmente enfadosa puede resultar la idea que se esboza según la cual, en un momento histórico determinado, un pueblo sea el dominante (*herrschende*) en la historia universal, y que sólo *una vez* le esté concedido a cada pueblo *hacer época* (*nur einmal Epoche machen*) (*RPhil* § 348). Finalmente, también hay mucho de cuestionable en la división que Hegel presenta de la historia universal en cuatro grandes momentos epocales: el oriental, el griego, el romano y el germánico (*RPhil* § 355-358). Son esta clase de posiciones o asertos los que, ciertamente, generan una desconfianza sobre el proyecto hegeliano y los que parecieran apuntar hacia una obsolescencia de la empresa, en general, de una filosofía de la historia. Pero más allá de estos asertos idiosincráticos —que, sin duda, pueden criticarse desde varios puntos de vista—, lo que más llama a mi entender de esta sección es la tesis ahí presentada según la cual Estados terminan por volverse criterios recíprocos unos a otros a partir de su grado de desarrollo:

> Las ideas concretas, los espíritus de los pueblos, tienen su verdad y su destino en la idea concreta en su *absoluta universalidad* en el Espíritu del mundo, alrededor de cuyo tro-

> no se mueven como agentes de su realización y como testimonios y ornamentos de su magnificencia. En cuanto espíritu, no es otra cosa que el movimiento de su actividad de saberse absolutamente, o sea, de liberar su consciencia de la forma de la inmediatez natural y de llegar a sí (*RPhil* § 352).

Con lo anterior, Hegel destaca el fenómeno potencialmente correctivo que se suscita con la confluencia y el intercambio de los pueblos y las distintas culturas. Más allá de un cosmopolitismo abstracto —que, como se sabe, es objeto de crítica en Hegel (*RPhil* § 209)—, lo que puede tener potencialmente un papel transformador en la vida de los pueblos y las naciones es medirse y valorarse ante los estándares éticos más altos disponibles y buscar progresar en conformidad con los mismos. Sin poder entrar a pleno detalle en esta discusión, lo que se puede decir a grandes rasgos, a mi entender, es que Hegel plantea que los pueblos, sin renunciar a lo que les es propio, tienen el potencial plástico de incorporar en su seno patrones éticos, jurídicos y sociales para estar, por así decirlo, a la altura de los tiempos. Es más, incluso Hegel apunta que la autocomprensión que ganan los pueblos contrastándose unos con otros también se suscita desde un terreno técnico material —el cual, indudablemente, tiene un peso en la respectiva configuración del Estado en cuestión (*RPhil* § 351). Así pues, la empresa de narrar filosóficamente la historia humana tiene una enorme justificación, pues permite entender qué fenómenos han impedido la plena emancipación de los pueblos y cuáles han sido, por el contrario, las condiciones que les han permitido progresar en materia ética. La historia humana, como trataremos de apuntalar en lo sucesivo, ha de concebirse, por ende, como un proyecto abierto –sin garantías de ningún tipo— que invita permanentemente a superar una serie continua de desafíos.

Apertura del futuro y las tareas del porvenir. Una revisión frente a la tesis del fin de la historia

En este último apartado mi objetivo es seguir ahondando en la filosofía de la historia hegeliana para mostrar el carácter esencialmente abierto de la historia para nuestro pensador y las implicaciones que esto tiene para su filosofía práctica. Esta tarea supone volver, de nueva cuenta, sobre algunas secciones de los *RPhil*, pero, sobre todo, traer a colación de un modo todavía más específico a las *VPG*: una obra que,

como sabemos, no proviene de puño y letra de Hegel, sino que fue integrada por Eduard Gans a partir de los manuscritos de los alumnos del filósofo de Stuttgart.[6] Pero la pertinencia y justificación de atender estas *Vorlesungen* —más allá que, de no hacerlo, simplemente no tendríamos pleno acceso a esta rama de su pensamiento— se desprende, como hemos visto, de que los *RPhil* —que sí son directamente de su autoría, al igual que la *EPW* (*EPW* § § 584-552)— explícitamente remiten a este tipo de consideraciones.

Lo que quisiera presentar aquí no es una reconstrucción global de la filosofía de la historia hegeliana. La tarea nos desborda y ya hay una literatura abundante a la que acudir para atender esa temática. Antes bien, mi propósito es reparar en el hecho de que Hegel, metódicamente, traza límites definidos sobre el tipo de saber al cual se puede aspirar en una filosofía de la historia, y las tareas para el futuro que desde la narrativa de su propia filosofía de la historia pueden identificarse. Algo que se desprenderá, en último término, de estas reflexiones es una discusión sobre la noción de "fin de la historia" y sus distintas acepciones.

En relación con el primer punto, resulta claro que la filosofía de la historia para Hegel, principal y preponderantemente, tiene que ver con el pasado y, sólo en un momento derivado, con el presente, y quizás, muy remotamente, con el futuro. Pero esto lo hace siempre desde la perspectiva que reconoce que los seres humanos son intrínsecamente libres. En ese sentido, contrasta la historia de la naturaleza –que se rige por leyes físicas que sí permiten sólidas previsiones a futuro– frente a la historia de la humanidad, la cual está signada por esta capacidad espiritual de poder darse a sí misma principios y determinaciones para su obrar (*VPG:* 29). Pero los seres humanos no siempre han reconocido la libertad como principio –Hegel señala con sagacidad que ni Platón ni Aristóteles, por ejemplo, se la concedieron omnilateralmente a todos los miembros de su sociedad ni a otros pueblos distintos al griego (*VPG:* 29). No obstante, si uno repara en el curso de las civilizaciones, uno observa

[6] Durante mucho tiempo, el texto confeccionado por Gans —que es el recogido en la *Theorie Werkausgabe*— fue el único apunte que se tenía para revisar esta parte del sistema hegeliano. En los últimos años, sin embargo, han aparecido una serie de nuevos manuscritos que permiten ahondar con más detalle en esta filosofía de la historia hegeliana de la cual, de otra manera, prácticamente sólo tendríamos noticia a partir de las observaciones finales de los *RPhil*. Para el propósito del presente estudio, realizar esa labor de estudio comparativa de los manuscritos desborda nuestros alcances. Pero remito al lector interesado en esa tarea al estudio de Hodgson (2012) quien, en términos generales, defiende el carácter unitario de la empresa teórica de la filosofía de la historia hegeliana.

que, si bien no de forma lineal o uniforme —un punto que se suele obviar cuando se realizan críticas apresuradas—, la humanidad ha luchado incesantemente por implementar y hacer valer la libertad de forma extendida, y ese es el prisma narrativo que Hegel establece al final del día para caracterizar a la historia universal como un todo: a saber, como "progreso en la consciencia de la libertad" (*Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*) (*VPG:* 32). Por ende, Hegel no sólo sugiere que la libertad sea un hilo conductor para entender los acontecimientos del pasado, sino también para poder definir cuál tendría que ser su fin último (*Endzweck*) (*VPG:* 32). Con esa idea de fin último, lo que se traza no es el hecho de un límite de la historia o un punto conclusivo sino más bien un propósito o un fin a lograr por encima de cualquier otro: un propósito o fin que, por lo demás, es susceptible de ser implementado mediante las acciones concretas de los individuos. Lo que, con todo, es de llamar la atención —y esto también se pasa de largo a menudo– es que Hegel, inmediatamente después de realizar este aserto, sugiera que existen muchos malentendidos y confusiones de lo que es la libertad y que diga que esta temática es motivo de recurrentes polémicas (*VPG:* 33).

El punto anterior no es menor porque ilustra, a mi parecer, la consciencia metódica que tuvo Hegel para advertir que, si bien la época presente reconoce más que nunca la validez de este principio, puede haber margen de disenso sobre qué significa esta en lo concreto y cómo ha de ser traída la libertad a la realidad. Por lo cual queda abierto, por decirlo así, un margen de transformación y regeneración en el planteamiento hegeliano que permite concebir y plantear, en general, que varias tareas tienen que atenderse, colmarse o satisfacerse en el porvenir. La consecuencia de ello es, por tanto, que la historia se mantenga como este proceso de continúa transformación donde lo ideal tenga que vincularse con lo concreto en los distintos desafíos que los seres humanos encaran. Si se tiene en cuenta esto, uno puede apreciar por qué el filósofo de Stuttgart tiene innumerables asertos a lo largo de sus obras sobre distintas tareas que sólo en un momento posterior podrán satisfacerse mediante una atención y un manejo puntuales. Así, Hegel dice, por ejemplo, que los castigos penales a los criminales tienen que ser continuamente refinados y ajustados en vistas de las distintas coyunturas históricas y de los avances sociales de las diferentes naciones (*RPhil* § 96 *Zusatz*). En una línea semejante, Hegel observa que, en el presente, el tema de la pobreza (*Armut*) ha sido un problema que no se ha logrado resolver efectivamente, y que queda como tarea del futuro el determinar cómo

se ha de solucionar (*RPhil* § 244 *Zusatz*). Mas aún, en ese mismo contexto de discusión sobre la pobreza, Hegel afirma que la solución hasta ahora más efectiva ha sido mandar a los pobres a formar nuevas colonias, pero que este procedimiento ya no será viable a largo plazo, y, lo que es incluso más importante, observa que es de igual beneficio para países como Inglaterra o España ya no tener colonias y dejarlas volverse independientes, así como lo es también para los esclavistas ventajoso y conveniente el liberar a sus esclavos (*RPhil* § 248 *Zusatz*). En relación con la propia Inglaterra, también llega a advertir, con ocasión de la dinámica de las discusiones parlamentarias, que la influencia del liberalismo ha hecho en ocasiones más difícil lograr acuerdos, de modo que el gobierno parece estar en una pugna constante y sin cuartel con la oposición y esto dificulta a menudo implementar cierto tipo de medidas en pos del bien común. Cómo es que este antagonismo ha de dirimirse entre las distintas facciones políticas —mismas que, en ningún sentido, puede esperarse ni es deseable que desaparezcan, pues el pluralismo político ya es una realidad para el momento— es algo que Hegel no pretende resolver y sobre lo cual emite un sorprendente diagnóstico: "Esta colisión, este nudo, este problema es aquello en lo que se mantiene la historia y que ésta ha de resolver en tiempos futuros" (*Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat*) (*VPG:* 33). Si lo anterior es así, menos extraño es que, aunque Hegel sugiera que la constitución de un Estado ha de poderse contemplar, desde cierto punto de vista patriótico que la dignifique, como eterna (*RPhil* § 273), este sostenga a la par que las leyes de la misma tengan que cambiar ante nuevas circunstancias y desafíos particulares, teniendo este proceder una validación en la medida en que las leyes se vuelvan más eficaces y prácticas (*RPhil* § 298).

Si se tienen en cuenta los puntos anteriores sobre los fines que la humanidad, en cuanto género, tiene todavía que alcanzar, se vuelve más plausible el que Hegel termine su revisión de la historia universal en las *Vorlesungen* con su propio presente en el cual se describe la constelación de la Alemania postnapoleónica, como un conglomerado de nuevos Estados, los cuales están regidos ya no bajo la forma de un aparente imperio sino a partir de monarquías particulares —donde la figura del rey es ya meramente simbólica— guiadas, en términos efectivos, por funcionarios de Estado y ensambles burocráticos (*VPG:* 538-539).[7] Lo que Hegel hace no

[7] Es curioso notar, sin embargo, que en *RPhil* se cierra la sucinta revisión de la historia mundial no tanto con

es declarar el final de la historia, sino simplemente hacer explícito el reconocimiento de cuál es su presente y desde qué circunstancias él se ha propuesto atender, retrospectivamente, la tarea de llevar la historia al terreno de la consideración pensante.[8] Más aún, incluso me atrevería a decir que hacer este ejercicio de reflexión histórica que devuelve a Hegel a su presente, desde la arquitectónica general del sistema, se vuelve de crucial y medular importancia, toda vez que estas consideraciones son la antesala para el momento especulativo del Espíritu absoluto en las esferas del arte, la religión y la filosofía. Sin la recapitulación que atraviesa lo que los seres humanos han hecho de sí mismos a lo largo del tiempo no se podrían entender cabalmente esas instancias superiores —como lo son las tres antes mencionadas— donde ellos mismos han cavilado sobre su propio quehacer y su lugar en el mundo. En otros términos, el tránsito del Espíritu objetivo al Espíritu absoluto obliga a pasar no sólo por la figura del Estado en cuanto institución abstracta sino como una manifestación viva que ha tenido un despliegue fechado en el espacio y en el tiempo.

Como corolario a estas consideraciones, me permito revisar, aunque sea de forma breve, la famosa tesis de la cual, en las líneas anteriores, precisamente busqué desvincular a Hegel, a saber, la tesis sobre el fin de la historia. Traigo esta tesis a colación no tanto porque piense que amerite ser urgentemente desmentida: en la literatura especializada encontramos ya muy pertinentes contribuciones que han acometido esa labor (Brauer, 2013). Antes bien, considero que esta sucinta revisión puede apuntalar, a modo de contraste, la noción de fin de la historia en Hegel pero no como término o límite sino como objetivo o propósito que continuamente ha de ser realizado.

Alemania en sí sino con los pueblos germánicos, sobre los cuales, Stephen Houlgate, en la edición al inglés que él hace de la obra, apunta en sus notas de comentario lo siguiente: "'Germanic' [*germanisch*] here does not mean 'German' [*deutsch*]. It refers to the whole range of Germanic peoples who would go on to form the core of modern European nations" (Houlgate en Hegel, 2008: 363).

8 Una evidencia más —por si esto fuese todavía requerido— de que Hegel no pensó que su época cerraba o clausuraba la historia de la humanidad la encontramos en una observación sobre los Estados Unidos, la cual es sin duda profética o conjetural, pero que él mismo declara como algo que va más allá de lo que es propiamente el objeto de su disciplina: "Por lo dicho, América es el país del futuro en el que, en los tiempos que van a venir —acaso en la contienda entre América del Norte y la del Sur—, debe revelarse la trascendencia de la historia universal; es un país de ilusiones para todos aquellos a quienes hastía el arsenal histórico encerrado. Por algo exclamó Napoleón: *Cette vieille Europe m'ennuie*. América cae fuera del terreno donde, lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena. En cuanto país del futuro, aquí no nos interesa; pues, en el aspecto histórico, el objeto de nuestra atención nos viene dado por lo que ha sido y por lo que es" (VPG: 114).

Conocida es la lectura que Alexandre Kojève defendió en sus cursos parisinos sobre Hegel —mismos que tuvieron gran repercusión y calado en diversas e importantes figuras intelectuales— según la cual, el filósofo de Stuttgart habría pensado que el mundo habría llegado a su última configuración ideológica con la constelación europea postnapoleónica, donde los seres humanos habrían concebido la necesidad de emanciparse no sólo de los yugos políticos sino también de los religiosos y económicos. Con Marx en el trasfondo de su lectura, Kojève extrapola la dialéctica del amo y del siervo de la *PhG* a la historia universal y la entiende como una búsqueda de una igualdad que no suponga sometimientos de ningún tipo. Así, por tanto, ya libres de todo dominio terrenal y supraterrenal —una perspectiva que fue habilitada por la experiencia del terror de la Revolución francesa—, los seres humanos habrían alcanzado la cúspide social y política de su propio desarrollo.[9]

Por su parte, Francis Fukuyama, con inspiración directa en Kojève, realizó una lectura de su presente en clave hegeliana. A su parecer, el juicio hegeliano sobre el fin de la historia fue, en términos generales, certero y adecuado, pero no en relación todavía con su propia época del siglo XIX. Es decir, Hegel habría acertado en afirmar que la historia habría de concluir cuando los seres humanos hubiesen llegado a la forma de organización social que más autoconsciencia y libertad supusiera, pero habría fallado al considerar que esto habría ocurrido de hecho en su propio momento. Antes bien, este punto sólo ha sido alcanzado tras la caída del muro de Berlín y el final de la guerra fría: un escenario en el cual se habría mostrado, de una vez y para siempre, que la organización político jurídica más racional es la que proponen las democracias liberales. De ahí que hayamos llegado a un punto crítico de inflexión donde, en lo sucesivo, la humanidad —con retrocesos y desvíos ocasionales— habría de instalarse ya en ese esquema de organización postideológico.[10]

[9] Para muestra al respecto, traigo a colación la siguiente cita de Kojève: "El hombre alcanza así la satisfacción completa (con el Estado napoleónico); es decir, realiza su ser individual, la síntesis de lo particular y lo universal, por ser reconocido universalmente en su particularidad irremplazable y 'única en el mundo'. Por tanto, la historia se detiene. No es ella posible, porque satisfecho el hombre que la ha creado, no quiere ya cambiar ni superarse" (Kojève, 1982).

[10] La siguiente cita es ilustrativa del teórico norteamericano: "Where Hegel differed from Fontenelle and from the more radical historicists who came after him was that he did not believe that the historical process would continue indefinitely, but would come to an end with an achievement of free societies in the real world. There would, in other words, be an end of history. This did not mean that there would be an end to events arising out of the births, deaths, and social interactions of humankind, or that there would be a cap on factual knowledge

A la luz del estudio exegético y de revisión de fuentes que hemos acometido a lo largo de este estudio, puede decirse, a mi entender, que resulta claro a la luz de los textos hegelianos que una interpretación o una filosofía de la historia de esta naturaleza bajo el amparo de Hegel resulta tremendamente equívoca y desencaminada, puesto que este, entre otras cosas, no propone en ningún momento un escenario donde los seres humanos compartan por igual una misma visión del mundo, ni tampoco considera o sugiere que llegaremos a alguna etapa enteramente libre de conflicto y de desafíos éticos. Ni siquiera llegando a un tiempo de enorme prosperidad cabría pensar en Hegel que una visión de esta naturaleza se instale sin más entre los seres humanos.

De todas maneras, cabe a mi entender preguntarse: ¿de dónde se deriva el error conceptual fundamental de Kojève y Fukuyama? En otras palabras: ¿qué los motiva o que suponen de trasfondo para adscribirle a Hegel una tesis de esta índole? Mi conjetura es la siguiente: ellos identifican el "fin de la historia" con un determinado estado de cosas a lograr. Si la humanidad como colectivo genera tales o cuales condiciones a modo de producto de su quehacer, entonces será posible reposar en dichas circunstancias y resolver todos los problemas humanos cual si fuesen ellos problemas meramente técnicos. Pero considero que Hegel, como hemos visto, en ningún momento sugiere o suscribe algo en esas líneas. Por un lado, porque la historia enseña que la humanidad una y otra vez se enfrenta a nuevos desafíos éticos que anteriormente no se había planteado. Y, por otro lado, como bien apunta Terry Pinkard, porque pareciera que en Hegel subyace una distinción clara entre fines finitos e infinitos. Los fines finitos, a pesar de su recurrencia, tienen un término determinado: por ejemplo, al querer beber un vaso de agua o al querer ver una película, una vez satisfecho el deseo, uno ha concluido de modo efectivo su empresa o su tarea. Pero esa no es la lógica de los fines infinitos que deben prolongarse a partir de la continuidad en la ejecución de una serie de acciones que siempre responden a vicisitudes o circunstancias específicas: bajo ello, caería, a juicio de Pinkard, una determinada actividad como lo es la *eudaimonía* aristotélica, o bien, el despliegue

about the world. Hegel, however, had defined history as the progress of man to higher levels of rationality and freedom, and this process had a logical terminal point in the achievement of absolute self-consciousness. This self-consciousness, he believed, was embodied in his own philosophical system, just as human freedom was embodied in the modern liberal state that emerged in Europe after the French Revolution and in North America after the American Revolution" (Fukuyama, 1992: 63).

de la libertad en Hegel que, como tarea colectiva de los ciudadanos, se instancia al asegurar a cada momento la máxima justicia e igualdad para los miembros de la comunidad (Pinkard, 2017: 39ss.). Respecto de un fin infinito, sugiere Pinkard, no es tanto la sumatoria de las acciones hechas bajo un determinado principio, sino la comprehensión del principio y el compromiso con el mismo –en este caso, el de la libertad– lo que resulta definitorio en querer perseguirlo y afianzarlo. Y, en buena medida, es precisamente gracias a la Filosofía del Derecho y a la filosofía de la historia hegelianas que muchos nos hemos esclarecido sobre lo que significa tan caro ideal.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se ha defendido la tesis según la cual la *Filosofía del Derecho* de Hegel es una filosofía práctica, en sentido holístico, con gran sensibilidad ante las coyunturas y dilemas históricos. Ante la evidencia de los textos, me parece que se ha podido mostrar con claridad que Hegel propuso efectivamente un modelo de filosofía sobre los asuntos humanos que tiene que reparar continuamente en factores históricos y contextuales. Al defender esto, Hegel logró retratar un *ethos* típicamente moderno que apuesta por la racionalidad y la autonomía pero que no es negligente de sus orígenes y antecedentes históricos, culturales y sociales.

Esta apertura a la historicidad se mostró, en las consideraciones sobre filosofía de la historia universal, como un baluarte crítico, puesto que abre, al menos potencialmente, las puertas a un progreso y a un perfeccionamiento ético de los pueblos y las culturas mediante sus intercambios e interacciones, pero también a la luz del conocimiento de su propio pasado. Asimismo, esto exhibe, indirectamente, que Hegel no pensó que la filosofía fuese en sí un proyecto clausurado o cerrado a ulteriores revisiones. Esta intrínseca apertura al cambio y a la diversidad en el seno del pensamiento hegeliano invita de forma enfática a un continuo revisionismo de las circunstancias presentes para atender de modo efectivo los distintos predicamentos que salen en cuanto humanidad a nuestro encuentro. Así pues, el progreso hegeliano en la consciencia de la libertad se mostró no solamente como un hilo a partir del cual la historia puede ser leída sino como un propósito que requiere de un compromiso que continuamente se vuelva a avalar y reafianzar, pues no hay, en este mundo, garantía de haber llegado a un estado de cosas definitivo.

Ciertamente, hay muchas negligencias en el tratamiento histórico que hace Hegel de distintas culturas –sobre todo, en lo que respecta a civilizaciones y a pueblos no europeos (Buck-Morss, 2013). Pero, si leemos a Hegel más allá de Hegel —como él mismo exhortaría a leer su propuesta—, podemos ver que, en el Espíritu de su filosofía, se encuentra la invitación tanto a realizar el esfuerzo interpretativo por revertir esa tendencia como a aprender de todos los pueblos y tradiciones. Asimismo, bajo el cobijo de dicha empresa revisionista —instalada en la propia Filosofía del Derecho y de la historia hegelianas— se nos exhorta a hacer un continuo autoexamen sobre dónde estamos situados en esa búsqueda por la libertad. Ese autoexamen en la actualidad revela que se está muy lejos de haber llegado a un puerto último mientras que la libertad, en sentido radical, no suponga, entre otras cosas, la plena igualdad de género, el rechazo abyecto a toda forma de racismo y de discriminación, la acogida hacia los migrantes y los desplazados, y una autodeterminación que obligue al ser humano a responsabilizarse por el medio ambiente y por los animales sin verlos como meros recursos productivos a nuestra disposición. Así pues, tenemos, con seguridad, más consciencia que Hegel de muchos desafíos y dilemas éticos, pero cómo resolverlos y cómo generar una visión del mundo que avalen estos compromisos es algo en lo que todavía como humanidad estamos labrando un camino. Y en eso consiste, para decirlo hegelianamente la tarea histórica de la libertad.

Bibliografía

Fuentes primarias

Hegel, G.W.F. (1986). *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Traducciones empleadas

_____ (2013). *Ciencia de la Lógica.* Las Cuarenta. Buenos Aires.
_____ (2017). *Fenomenología del Espíritu.* Fondo de Cultura Económica. México.
_____ (1971). *Filosofía de la historia.* Ediciones Zeus. Barcelona.

____ (2005). *Principios de Filosofía del Derecho*. Edhasa. Barcelona.

____ (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*. Oxford University Press. Oxford.

Fuentes secundarias

Brauer, D. (2013). "La Filosofía de la Historia de Hegel después del "Final de la Historia" en *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, no. 18, pp. 84-100.

Buck Morss, S. (2013). *Hegel y Haití*. Fondo de Cultura Económica. México.

Charpenel, E. (2020). "Eticidad antigua y eticidad moderna. El diálogo de Hegel con Platón en los *Principios de Filosofía del Derecho*" en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, no. 15, pp. 31-49.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. The Free Press. Nueva York.

Giusti, M. (1987). *Hegels Kritik der modernen Welt: über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*. Königshausen & Neumann. Würzburg.

Hodgson, P. C. (2013). *Shapes of Freedom. Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*. Oxford University Press. Oxford.

Knox, T. M. (1996) "Hegel and Prussianism" en Jon Stewart (ed.), *Hegel Myths and Legends*, pp. 70-81. Northwestern University Press. Evanston.

Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo de Hegel*. La Pleyade. Buenos Aires.

Kolb, D. (1986). *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger, and After*. Chicago University Press. Chicago.

Luther, T. C. (2009). *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*. Lexington Books. Lanham.

Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Pre-Textos. Madrid.

Petersen, J. (2010). *Die Eule der Minerva in Hegels Rechtsphilosophie*. Walter de Gruyter. Berlín.

Pinkard, T. (2000). *Hegel. A Biography*. Cambridge University Press. Cambridge.

____ (2017). *Does History Makes Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press. Cambridge.

Popper, K. (2013). *The Open Society and its Enemies*. Princeton University Press. Princeton.

Stern, R. (2006). "Hegel's Doppelsatz. A Neutral Reading" en *Journal of the History of Philosophy*, núm. 44 (2), pp. 235-266.

Westphal, K. (1993). "The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right" en F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, pp. 234-269. Cambridge University Press. Cambridge.

Westphal, M. (1992). *Hegel, Freedom, and Modernity*. SUNY Press. Albany.

Zöller, G. (2015). *Res Publica. Plato's Republic in Classical German Philosophy*. SUNY Press. Albany.

Estado e Historia. De las relaciones interestatales a la historia universal en la filosofía del Espíritu Objetivo de Hegel

Jorge Alberto Martínez Juárez
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

Introducción

Quizá no haya pasado el tiempo en que, aun en una publicación enteramente dedicada a Hegel y, en específico, a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*RPhil*), se tenga que comenzar con un acervo de aclaraciones (ya vueltas tópico) ante los innumerables malentendidos que históricamente ha provocado su filosofía, o el deficiente conocimiento sistemático de ella. Esto, por supuesto, no exime que los textos hegelianos puedan ser, en sí mismos, problemáticos, pero sí exige al menos una indicación de qué no puede ser designado bajo el título de "la filosofía de la historia de Hegel" con base en los textos disponibles y en una interpretación *mínimamente* seria. Esta parte de la filosofía de Hegel es especialmente susceptible de toda clase de malinterpretaciones –unas más groseras que otras– quizá, en parte, porque su reconstrucción tenía que acudir a una serie de apuntes de las *Vorlesungen* cuya transparencia filológica, a lo largo de sus varias ediciones, no ha sido totalmente alcanzada hasta hace muy poco.[1] Además, la "sobriedad" de la práctica

[1] Me refiero a la aparición, en el contexto de la *Gesammelte Werke*, tanto de los *Vorlesungsmanuskripte* referentes a la filosofía de la historia contenidas en el volumen 18 y publicadas ya en 1995 a cargo de Walter Jaeschke, así como de los *Vorlesungsnachschriften* propiamente, los cuales ocupan el volumen 27 dividido en cuatro partes y aparecidos entre los años 2015 y 2020 en la sección segunda de dicha edición histórico-crítica. Para una valoración de las ediciones anteriores de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel, véase:

historiográfica (en tanto *Geschichtsschreibung*) como nuestro mejor *acceso científico* al saber histórico, con sus instrumentos conceptuales y *métodos* sumamente perfeccionados y afilados,[2] a menudo nos pone en alerta sobre las pretensiones de una *Welgeschichte* cuyo "decurso" —aunque quizá valga mejor hablar allá de *sucesos*— deba tener una *finalidad determinada*, un τέλος que en el fondo se revelaría resueltamente opaco y totalmente *inaccesible* para la sana razón humana, consciente de sus "límites". En efecto, hoy nos resultaría especialmente sospechosa no sólo la hipótesis de la predictibilidad universal de la historia con base en la idea de un progreso indefinido como mejoría del *género humano*, sino también esa visión

---

Rojek, 2017. A lo largo del capítulo primero de ese estudio, Tim Rojek lleva a cabo un breve pero sustantivo análisis de las ediciones que han configurado lo que hoy entendemos comúnmente como la "filosofía de la historia" de Hegel procedente de las *Vorlesungen*. Según Rojek, las *Vorlesungen* editadas por Eduard Gans en la tempranísima "Edición de la asociación de los amigos" (*Freundesvereinsausgabe*), con su abigarrada y opaca selección de los *Nachschriften*, además de empecinarse en darle una forma lo más "legible" posible -completándolos y ordenándolos sin un criterio verdaderamente explícito y casi transformándola en una "obra" por derecho propio- heredaría sus deficiencias —en lo fundamental— a las correcciones de las ediciones de Karl Hegel, Lasson, Hoffmeister e, incluso, a la edición en 20 volúmenes a cargo de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel publicada por Suhrkamp. Pero más allá de las decisiones filológicamente "paternalistas" -en tanto que se hacen cargo del *sentido* de las lecciones y no dejan la entera decisión interpretativa a los lectores- de esos editores, Rojek considera que por sí mismos (y ese es el enfoque de todo su estudio) los *Nachschriften* no son fuentes confiables —por indirectas— para la interpretación de la "filosofía de la historia de Hegel". Por tal motivo, él basa su interpretación en las fuentes que son atribuibles, fuera de toda duda, a Hegel mismo, como los apartados correspondientes en la *Rechtsphilosophie* y en la *Enzyklopädie*, así como los manuscritos de las introducciones a las *Vorlesungen*. Los *Nachschriften* sólo aparecen en su estudio de manera subordinada. Su valoración de las ediciones anteriores a la *Gesammelte Werke,* es que sólo pueden servir para una reconstrucción biográfica y de la recepción histórica de la "filosofía de la historia de Hegel", pero no como ediciones fiables para su reconstrucción teórico-sistemática. Ahora bien, no pretendo, aquí, rebatir la decisión de este autor, puesto que yo mismo seguiré usando los *Nachschriften* (tómese esto, si se quiere, como una limitación). Sirva esta nota al pie solamente para aclarar la situación particular de los textos de las *Vorlesungen* y los problemas de interpretación que podrían acarrear. Para la situación de la escuela hegeliana después de la muerte del filósofo y el contexto de la publicación de la *Freundesvereinsausgabe*, véase: Jaeschke, 2010. También Jamme, 1984. Lamentablemente, no me ha sido posible consultar la edición de la *Gesammelte Werke*, por lo que a lo largo de este artículo utilizaré la edición en 20 volúmenes citada de la siguiente forma: W, seguido del tomo y número de página. En el caso de las *Vorlesungen* sobre la filosofía de la historia contenida en el volumen 12 de dicha edición, recurriré también a la edición de Hoffmeister, en aquellos pasajes correspondientes a los apuntes de sus alumnos que la edición de Suhrkamp ha dejado de lado. En tal caso, se citará *VG* (*Vernunft in der Geschichte*), seguido del volumen y número de página.

2 Para la tremenda crítica que iba sufrir la filosofía de la historia (hegeliana o no) después de Hegel, véase: Gil, 1993.

moral del mundo que lleva aparejada. Si hay algo que siempre se le echa en cara a todo intento de una *Filosofía de la Historia*, es que peca de un optimismo teorético y moral profundamente *teleológico* que a menudo termina encontrando, en sus resultados últimos, el terror de una voluntad de aceleración que torna a los sujetos de la historia en *mero* material de sacrificio. ¿Pertenece, también, la filosofía de la historia de Hegel a este tipo de posiciones?

Isaiah Berlin ha elucubrado, por ejemplo, toda una narrativa acerca de la filosofía de Hegel que lo reduce a una especie de "metafísico" —lo cual quiere decir, en el fondo, un "místico"— de poca monta cuya idea de *espíritu del mundo* (*Weltgeist*) es la de "un espíritu individual, solo que abarca y es idéntico con todo el universo" (Berlin, 2002: 79) y cuya filosofía de la historia supondría ciertos "patrones" históricos que fungirían como verdaderas "leyes" inexorables. Claro que esto iría en contra de la libertad de los individuos (como mera posibilidad de elección), pues tendrían que someterse a tales leyes históricas.[3] Según esto, uno sospecharía que la filosofía hegeliana no sería más que un oráculo más o menos encubierto por especulaciones seudoracionales y rimbombantes cánticos a un *espíritu* sacado de quién sabe dónde. Precisamente, otro gran conocedor de Hegel, Karl Popper, inscribiría a la filosofía de aquel en el tipo de "filosofías oraculares", enemigas de la libertad y la *open society*. Para Popper, la importancia de la figura de Hegel radicaba más en las consecuencias terroríficas (totalitarias) de su filosofía que en la originalidad y solidez de su especulación. Así, escribe: "...todo el cuento de Hegel no valdría la pena ser relatado, por cierto, si no fuera por sus más siniestras consecuencias; lo cual muestra cuán fácilmente puede un payaso ser 'hacedor de historia' (*maker of history)*" (Popper, 1945: 30). Pues bien, ¿qué tiene que decir el "payaso" Hegel a todo esto? En lo que sigue, trataré de mostrar que las críticas de este estilo no sólo no son plausibles, sino que directamente son caricaturizaciones de la doctrina filosófica hegeliana de la historia. No haré esto,

[3] Para Isaiah Berlin, por cierto, las especulaciones hegelianas sobre la historia tendrían un cariz casi matemático, gozando de una predictibilidad asombrosa y resultando en un espantoso determinismo histórico una vez que es el Espíritu del mundo el que dicta la racionalidad de los acontecimientos. Según él, tal concepción de la historia no es compatible con la libertad individual (o "negativa") y sí con una libertad puramente conquistadora y poseedora que aniquila todo en aras de su propia autorealización: "La libertad hegeliana consiste simplemente en conquistar o poseer aquello que te obstruye; hasta que hayas conquistado y poseído todo, entonces eres idéntico con el amo del universo" (Berlin, 2002: 103). En vano buscará el lector, dentro del texto de Berlin, alguna referencia textual de Hegel con respecto a todo este chismorreo.

sin embargo, directamente, sino a través de la exposición de la propia filosofía hegeliana en torno al tema que nos ocupa.

El escenario de la Historia Universal: las relaciones interestatales

Si hay algo que distingue a la filosofía hegeliana, es que siempre reflexiona sobre sus objetos sin contemplaciones ni concesiones; no se deja chantajear por la crítica fácil que entrona al individuo y que mira con sospecha todo intento por comprenderlo en un proceso del cual, sin duda, es partícipe, pero cuyas dimensiones al mismo tiempo le superan. A menudo, toda la filosofía del Espíritu objetivo de Hegel suele ser el blanco de estos ataques y, en particular, su filosofía de la historia es la que goza de la mala fama de convertir a los individuos en *meros* instrumentos de la historia universal. Sin embargo, como dice Walter Jaeschke "...con semejante crítica moralizante sólo se muestra que se pretende ser una buena persona (*ein guter Mensch*), pero que se tiene una comprensión poco adecuada de los mecanismos que subyacen a la historia" (Jaeschke, 2020: 295). Y es que, precisamente, la historia universal —tal y como la entiende Hegel— no puede ser el resultado *directo* e *inmediato* de las acciones particulares de sujetos concretos, sino la *acción* de los *individuos* entendidos como *Estados* particulares en su relación con otros *Estados*.

El *theatrum mundi* que constituye la historia universal sólo puede ser dilucidado en el nivel del reconocimiento de la autosuficiencia interestatal. Aquí ya no se trata de la libertad de los individuos en el plano de la *soberanía interior* (*Souveränität nach innen*) de los Estados y en cuyo ámbito se ha mostrado su verdadera realización (*RPhil* § 260), sino que ahora se trata de la *soberanía exterior* (*Souveränität gegen außen*) en el cual los Estados, en cuanto *individuos*, tienen que hacer valer esa *su* individualidad *frente* a otros Estados. Dice Hegel:

> La individualidad como excluyente ser-para sí (*als ausschließendes Für-sich-sein*), aparece *como relación con otros Estados*, cada uno de los cuales es autosuficiente (*selbständig*) frente a los otros. En tanto que el Ser-para-sí del Espíritu efectivo tiene

> su *existencia* en esta autosuficiencia (*Selbständigkeit*),[4] ella es la primera libertad y el supremo honor de un pueblo. (W 7 490; *RPhil* § 322). [5]

Esta individualidad y autosuficiencia de un Estado, sin embargo, es en sí misma abstracta y está en el campo de la *idealidad* finita en cuanto se relaciona *negativamente* con su otro, es decir, la existencia individual de un Estado todavía no contempla como constituyente de su propia libertad esa misma relación, por lo que ahí se abre la *posibilidad* de la guerra. En este primer momento, la individualidad del Estado está sometida al campo de la pura *contingencia,* pues ve en la existencia de otros Estados una amenaza latente, potencial. Para Hegel, sin embargo, tiene que reconocerse filosóficamente el carácter necesario de esta relación contingente: la propia afirmación de la individualidad es *conditio sine qua non* de la guerra, por lo que esta no es una mera arbitrariedad y "no hay que considerarla como mal absoluto (*absolutes Übel*) y como una mera contingencia exterior" (W 7 492; *RPhil* § 324 *Anm.*). La necesidad que la reflexión filosófica deja mostrar, empero, no es una que pertenezca al orden de la naturaleza, sino al ámbito de la esencia ética (*sittlichen Wesen*) que es el Estado, es decir, de la libertad. Pero, ¿qué conexión hay entre esa exterioridad *–prima facie–* contingente y la soberanía interior del Estado? En la misma observación al parágrafo 324, Hegel apunta a que las guerras contra otros Estados frecuentemente fortalecen el poder y la autoridad estatales *ad intra*, porque existe una vinculación ética de los ciudadanos que les llama a defenderlos. Precisamente, desde el parágrafo 325 al 328 de la *Rechtphilosophie*, Hegel expone la cuestión de la *valentía* (*Tapferkeit*) como virtud ética fundamental constitutiva del estamento militar; aquella se presenta como un *deber universal* (*allgemeine Plicht*) de los ciudadanos que apunta a la afirmación de la individualidad de la sustancia ética y a su defensa frente a

[4] Traduzco *selbständig* por *autosuficiente* y *Selbständigkeit* por *autosuficiencia*. Si bien ambos términos pueden verterse por *autónomo* y *autonomía* o *independiente* e *independencia*, me parece que el sentido que aquí le da Hegel, en el contexto de las relaciones entre Estados, está más cerca de la autarquía que de la reminiscencia "moral" del término autonomía, especialmente después de Kant. Por supuesto, hay que tener en cuenta que lo que normalmente mentamos con la palabra "moral", en la terminología kantiana —sobre todo a partir de la *Metaphysyk der Sitten*— corresponde a la ética (*Ethik*). La moralidad (*Moralität*), como ámbito general de la libertad, abarca tanto a los principios éticos de la *Tugendlehre* como a los principios del derecho de la *Rechtslehre*. La aclaración de esta división sistemática la lleva a cabo Kant en la sección tercera de la introducción a la *Metaphysik der Sitten*, dentro de la *Rechtslehre* (Ak. VI 218).

[5] Los énfasis son de Hegel.

todo lo exterior; es, sin duda, un *sacrificio* en la forma del *pro patria mori*, pero es tal en aras de una conservación de su propia libertad. No es un mero sacrificio ciego, como si los ciudadanos fueran ovejas destinadas al matadero: si existe una voluntad de tal sacrificio, es porque aquello por lo que se sacrifica un ciudadano es al mismo tiempo lo que es la condición de posibilidad de su propia libertad.[6] Por tal razón, la *valentía* por sí misma y en su *formalidad*, no es lo que busca resaltar Hegel, sino su *articulación* con un fin determinado, el cual es la *soberanía del Estado* (*Souveränität des Staates*). En efecto, la pura valentía no puede ser una virtud ética desligada de este fin, pues en tanto que convicción (*Gesinnung*), puede ser poseída igualmente por criminales o asesinos que arriesgan su vida en vistas de fines *particulares*, pero lo específico de la valentía "cívica" –por decirlo así– es que apunta a la universalidad *concreta* del Estado. Hegel reconoce en esa negación de la mera individualidad, en tanto "total obediencia y omisión del opinar y razonar propios (*gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Räsonierens*)" (W 7 496; *RPhil* § 328), cierta "dureza" (*Härte*) por su carácter mecánico y de entrega incondicionada de la subjetividad y del interés propio, pero necesaria porque el conflicto obliga a que la *individualidad* del Estado sea afirmada y defendida no mediante la mera arbitrariedad de las pasiones subjetivas y los intereses particulares –propias del ámbito de la sociedad civil– sino con un interés universal y comunitario. Con razón afirma Shlomo Avineri que

> El sacrificio pedido a los ciudadanos en un estado de guerra es, por su naturaleza, una prueba de su solidaridad para con sus conciudadanos. En consecuencia, la concepción hegeliana de la valentía (*courage*) en la guerra está lejos de las nociones románticas de valor subjetivo. Para Hegel, la valentía no es una característica psicológica subjetiva, sino un momento de identificación con la comunidad (*commonalty*). (Avineri, 1972: 200).

Hegel piensa que, justamente, la forma en que se libran las guerras modernas, con el uso de armas de fuego, ha llevado a la valentía a su "figura más elevada" (*höhe-*

[6] Ya en la observación al parágrafo 289, Hegel daba cuenta del "secreto" del patriotismo de los ciudadanos, en el ámbito del Espíritu *corporativo* (*Korporationsgeist*): "Este es el secreto (*Geheimnis*) del patriotismo de los ciudadanos según esta perspectiva: que ellos saben al Estado como su sustancia, pues mantiene (*erhält*) sus esferas particulares, su carácter legítimo (*Berechtigung*) y autoridad, además de su bienestar (*Wohlfahrt*)" (W 7 458; *RPhil* § 289 *Anm.*).

re Gestalt) —y quizá, por ello, más *abstracta*—, porque de ella resulta una absoluta despersonalización de las pasiones particulares; el "coraje personal aparece como impersonal" en la medida en que no está dirigido a personas individuales, sino a ese "todo hostil" (*feindseliges Ganzes*) que constituye el Estado enemigo (W 7 496; *RPhil* § 328 *Anm.*).

Ahora bien, al ser *individuos* los Estados, su relación con otros Estados sólo puede ser posible a través del *poder principesco* (*fürstliche Gewalt*) y, en tanto que el Estado es el "poder absoluto sobre la tierra" (*die absolute Macht auf Erden*) como unidad ética, la tensión entre ellos es inevitable y constante. Por eso, Hegel afirma que lo que subyace al *Derecho estatal externo* (*Das äussere Staatsrecht*) es la forma del (mero) *deber ser* (*Sollen*), el *intento* de reconocimiento y mediación entre las voluntades estatales que persiguen, por sí mismas, su propio interés y bienestar. Los Estados individuales, como ya hemos adelantado antes, exigen a otros Estados el *reconocimiento* de su propia individualidad, pero esta exigencia es totalmente subordinada —de ahí su carácter formal— y "reposa del mismo modo en la opinión (*Ansicht*) y la voluntad (*Willen*) del otro" (W 7 498; *RPhil* § 331). El hecho de que este reconocimiento *deba* ser bilateral, esto es, que los Estados deban *respetar* la soberanía interior del otro y su propia autosuficiencia, ¿qué asegura tal *respeto* en el ámbito de las voluntades particulares? (Peperzak, 2001: 581). Es interesante que Hegel entienda que el ámbito propio de las relaciones interestatales no es otro que el de los *contratos* pero, a diferencia de lo que sucedía en el Derecho Abstracto, aquí el principio de la individualidad estatal no encuentra una autoridad que se alce por encima de los Estados individuales para dirimir, *efectivamente*, sus conflictos:

> La realidad-efectiva inmediata (*Die unmittelbare Wirklichkeit*) en que se encuentran entre sí los Estados, se particulariza en diversas relaciones (*mannigfaltigen Verhältnissen*) cuya determinación procede del arbitrio (*Willkür*) recíproco autosuficiente y, por tanto, posee la naturaleza formal de los *contratos* (*Verträgen*) en general. (W 7 499; *RPhil* § 332). [7]

El carácter *abstracto* del contrato es la forma específica del Derecho *internacional o ius gentium* (*Völkerrechts*) como instancia de mediación entre las voluntades particulares de los Estados. Pero, precisamente, por su *formalidad* y *contingencia*,

[7] El énfasis es de Hegel.

la posibilidad de su quebrantamiento permanece irremediablemente latente puesto que no hay una "voluntad universal" a la cual puedan recurrir.[8] Cuando Hegel insiste en que "no existe pretor alguno entre los Estados" (W 7 500; *RPhil* § 333 *Anm.*), lo que niega es que exista esa fuente vinculante al que los Estados deban alienar *efectivamente* su voluntad particular. Por tal motivo, la idea de una *Federación o liga de Estados* (*Staatenbund*) —en explícita referencia a Kant—, aun en su posibilidad real, no elimina el carácter *realmente* azaroso de la obediencia al *sollen*, puesto que el respeto de la soberanía entre Estados seguiría recayendo en el arbitrio y voluntad de cada uno. La idealidad de la paz perpetua (*ewiger Frieden*) a la que *apuntaría* la realización de tal *Federación de Estados*, en la medida en que presupone un *consentimiento de los Estados* (*Einstimmung der Staaten*) mismos, no podría *garantizar* la perpetuación de la paz y denegar completamente la *posibilidad* de la guerra. Es verdad que esto no puede ser considerado como una negación absoluta de la posición kantiana, puesto que Hegel no afirma que la realización de una *Staatenbund* sea imposible; lo que sí dice es que su *limitación* se encuentra en esa misma contingencia y formalidad.[9] De hecho, en el reconocimiento de

[8] La individualidad del Estado experimenta su propia limitación en las relaciones interestatales. En cuanto individuo, en un primer momento, es abstracto y necesariamente unilateral. "En el mundo creado, la realidad (*Realität*) de la individualidad del Estado se presenta, justamente, no como realizada (*nicht als vollbracht*), sino como siempre desapareciendo. El Estado experimenta la inadecuación (*Unangemessenheit*) de su concepto vacío y la realidad se convierte en lo que es en verdad: su concepto vacío de sí mismo debe desaparecer. La verdad de su individualidad real en-sí (*an sich realen Individualität*) reside en la *contradicción fundamental de la obra* (*Grundwiderspruch des Werkes*), en la cual, por un lado, se manifiestan la contingencia (*Zufälligkeit*) y la arbitrariedad y, por otro, la obra del Estado aparece como una realidad extraña (*fremde Wirklichkeit*) que ha desaparecido del Concepto, una vez más como mundo externo" (Vieweg, 2012: 507).

[9] Creo que Ávalos Tenorio (2018) exagera cuando dice que Hegel reduce a una "ingenuidad" la idea de Kant de una paz perpetua: "La paz perpetua de Kant es para Hegel una enorme ingenuidad, ya que la realidad de los Estados, al no existir un tribunal superior con una autoridad verdaderamente vinculantes, es una situación de guerra potencial de carácter permanente, lo cual significa, realista y objetivamente, que el orden mundial queda puesto y determinado por el Espíritu del pueblo vencedor" (Ávalos, 2018: 26). El carácter *formal* del reconocimiento es una condición necesaria —aunque no suficiente— de las relaciones interestatales. El ideal de la paz perpetua no es "ingenuo" porque el *sollen* que implica constituye una determinación del concepto del Estado moderno –todo lo formal que se quiera–. Ante esto, hay que tener en consideración la postura más matizada de Klaus Vieweg, la cual muestra una distinción sumamente útil entre un *reconocimiento formal-abstracto* y un *reconocimiento substancial de contenido* en el contexto de la idea de la *liga de Estados*: "Semejante liga de Estados soberanos es la ONU actual; estos han consumado el reconocimiento formal-abstracto, pero en modo alguno son una 'liga de Estados libres' que hayan realizado el reconocimiento substancial de

la imposibilidad de un "juez universal" o de un "pretor" entre los Estados, Hegel es afín a Kant en tanto que este último sostiene que la realización fáctica de la paz perpetua es *irrealizable* (*unausführbar*), pero no así los "principios políticos" (*politische Grundsätze*) que coadyuvarían a acercarse a ese *ideal*.[10] Kant reconoce, ciertamente, que el ideal regulativo *positivo* —pongámoslo así— de una "República mundial" (*Weltrepublik*)[11] es imposible de alcanzar —aunque tal imposibilidad no merma en lo absoluto su específico peso normativo— y no debe ser confundido con una despótica *monarquía universal* (*Universalmonarchie*) (*AK*. VIII 367). Por eso, al final del *segundo artículo definitivo* de *Zum ewigen Frieden*, Kant propone como "sucedáneo negativo" (*negative Surrogat*)[12] la idea de una *Federación de pueblos* (*Völkerbund*) como posible forma de salir del estado de naturaleza (*Naturzustand*) —y, por tanto, de guerra— ante la imposibilidad fáctica de la *Weltrepublik*:

> Pero si conforme a su [de los Estados] idea del Derecho de Gentes (*Völkerrecht*) no quieren esto en absoluto [formar un *Völkerstaat*], si lo que es correcto *in thesi* se rechaza *in hypothesi*, entonces en lugar de la idea positiva de una República mundial (*positiven Idee einer Weltrepublik*) —si no se quiere llegar a perderlo todo—, sólo el

contenido, tal como lo sugiere la Carta de la ONU" (Vieweg, 1996: 200). Este "reconocimiento substancial de contenido" refiere, precisamente, a que él tiene que recaer en la compatibilidad entre las Constituciones de los Estados miembro y en las afinidades culturales. Por ello, continua Vieweg: "Para el reconocimiento substancial de contenido, se trata de la identidad substancial, de la coincidencia en el modo de constituirse los Estados [...] Un modelo actual que podría satisfacer estos criterios en sus determinaciones esenciales sería la Unión Europea, la cual ha establecido preceptivamente como criterios nucleares para pertenecer a ella precisamente la mencionada amplia coincidencia en *essentias* constitucionales tales como el compromiso con la idea de democracia y de los derechos humanos" (Vieweg, 1996: 202).

[10] Véase al respecto el inicio del parágrafo 61 de la *Metaphysik der Sitten* de Kant (*Ak*. VI 350).

[11] Lamentablemente no puedo desarrollar aquí la complejísima discusión en torno al uso de conceptos como *Weltrepublik, Völkerbund* o *Völkerstaat* a lo largo de la obra kantiana, ni los matices en la argumentación en torno al derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) en obras como *Die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absich* (1784), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Zum ewigen Frieden* (1795) o *Metaphysik der Sitten* (1797), entre otras. Para ello, me remito a Höffe (2004), Leyva (2009) y Palma (2011). Por su parte, Hegel no ofrece una distinción explícita entre la *Staatenbund* y la *Weltrepublik*, en el ámbito del *ius gentium*. En todo caso, para él, dado su carácter normativo, se verían igualmente afectados de abstracción.

[12] *Surrogat* puede verterse también por "sustituto". Sin embargo, el término "sucedáneo" en español también tiene una cierta connotación negativa —en el sentido de insuficiencia— porque no logra igualar plenamente las características de aquello que sustituye. En el contexto en que lo usa Kant, esto es patente: una federación de Estados no se corresponde, de parte a parte, con la República mundial.

> sucedáneo negativo de una federación (*Bund*) vigente y que se extienda permanentemente, puede evitar la guerra y detener (*aufhalten*) el río de la inclinación elusiva y hostil al derecho (*rechtscheuenden, feindseligen Neigung*), a pesar del constante peligro de su erupción (*Ak.* VIII 357).

A pesar de todo esto, Hegel se muestra aquí —como se dice— sumamente "realista". Lo que nos muestra la *realidad*, en su inmediatez y azarosidad, es que la guerra es la última instancia de decisión para dirimir los conflictos interestatales una vez que las mediaciones contractuales han fracasado. Y es que la conciliación que suponen los tratados internacionales puede fallar porque la determinación de qué tipo y qué grado de vulneración sería suficiente para promover un *casus belli*, corre a cuenta del arbitrio de los Estados. En la medida en que el bienestar de estos últimos es su *contenido* y figura como su "ley suprema (*höchste Gesetz*) en su relación con otros" (W 7 501; *RPhil* § 336), todo Estado puede "poner su infinitud (*Unendlichkeit*) y honor (*Ehre*) en cada una de sus singularidades (*Einzelheiten*)..." (W 7 500; *RPhil* § 334). Por más pequeña que parezca la vulneración de su propio derecho, el Estado puede maximizarla al punto que se la represente como una verdadera amenaza para su existencia. Por esto, Hegel sostiene que la *raison d'être* de los tratados y la justicia de la guerra no es otra que la salvaguarda de la soberanía, autosuficiencia y bienestar estatal, y no un mero "pensamiento (filantrópico) universal" (W 7 501; *RPhil* § 337).[13]

Ahora bien, la guerra a la que se refiere Hegel tiene dos características fundamentales: 1) En ella los Estados se *reconocen* como tales (es decir, como particularidades autosuficientes) y 2) presupone la *posibilidad* de la paz mediante su "regulación" por parte del *ius gentium*, con el fin de mantener cierta "civilidad" y evitar que el estado de guerra se extienda indefinidamente.

Con ello, contiene [la guerra] la determinación de Derecho de Gentes de que en ella se conserve la posibilidad de la paz (*die Möglichkeit des Friedens*), de forma que, por ejemplo, respeta a los embajadores y, en general, de que no sea conducida

[13] Tampoco Kant considera, por cierto, que la cuestión relativa a la relación interestatal en el marco de un "derecho cosmopolita", pueda o deba ser reducida a un orden puramente ético-filantrópico (*ethisch, philantropisch*), sino que se basa en una idea de la razón (*Vernunftidee*), la cual constituye un *principio propiamente jurídico*. Tal idea, como se sabe, contiene la exigencia de salir del estado de naturaleza (de guerra) entre los Estados (*Ak.* VI 352).

contra las instituciones internas ni la pacífica vida familiar y privada, ni contra las personas privadas (*Privatpersonen*) (W 7 502; *RPhil* § 338).[14]

Sin estas características, el concepto de guerra realmente no tendría ningún sentido político y derivaría en una absurda aniquilación en la forma de una "guerra" de exterminio, la cual, según Kant, "...dejaría que la paz perpetua tuviese lugar únicamente en el gran cementerio (*großen Kirchhofe*) del género humano" (*Ak.* VIII 347).

Hemos mencionado anteriormente que, para Hegel y desde el punto de vista filosófico, la guerra no debía ser contemplada como un mal absoluto. Y es que, en realidad, es la instancia donde "se toma en serio la vanidad de los bienes y las cosas temporales (*zeitlichen*)..."[15] (W 7 492; *RPhil* § 324 *Anm.*) y promueve la "salud ética de los pueblos" en la medida en que posibilita la reafirmación de que la universalidad de la sustancia ética es el *fundamento* de la libertad de sus ciudadanos como *unidad* y *totalidad*. Las épocas de paz —sobre todo las duraderas— surten el efecto ilusorio de que el ámbito de la sociedad civil (aquel de la propiedad y los conflictos entre ambiciones particulares) es lo único que importa y suelen provocar que el más alto temor ante los desastres de la guerra sea la pérdida de la *propiedad*. Ciertamente, este temor no debe tratarse de disimular con las "habladurías" (*Gerede*) que desprecian las cosas mundanas como algo absolutamente inesencial, como si carecieran de toda importancia; pero, si se quiere conservarlas, se necesita defenderlas. La disposición al sacrificio que el Estado exige a sus ciudadanos (en primer lugar, al estamento militar) tiene su fundamento en esta protección de su *individualidad* y adquiere la forma del deber universal, pues la guerra es la situación límite en que aflora la conciencia de que lo que realmente está en juego es la libertad *sustancial*. Por tal motivo, Hegel dice sin tapujos que "no solamente los pueblos salen fortalecidos de la guerra, sino que las naciones que son interiormente incompatibles (... *die in sich unverträglich sind*), obtienen la paz interior a través de la guerra externa" (W 7 494; *RPhil* § 324 Z.).

Ni más ni menos. Parece tentador, en este punto, despacharnos a Hegel con toda la escrupulosidad de una conciencia "decente" y enemiga de las violentas catástrofes que implican los conflictos bélicos, mediante la acusación de que esto no sería

[14] Véase también W 10 346; *Enz.* § 547. La obediencia a esta "regulación" de las acciones de los Estados en el estado de guerra descansa, sin embargo, en las costumbres (*Sitten*) particulares de cada uno y no en una verdadera instancia coercitiva, como ya se ha mencionado (*RPhil* § 339).

[15] En el sentido de "mundanas".

más que una apologética desvergonzada —y colonial, a fin de cuentas— de la guerra misma. Pero nada más lejos de esto. La posición hegeliana no debe ser entendida como una suerte de prescripción de la guerra, sino como la descarnada constatación de que ella, *efectivamente*, hace posible que los Estados se puedan reconocer como verdaderamente *libres*. Los tratados internacionales, la regulación interestatal, no es sino la manifestación de esta continua —aunque pantanosa y llena de dificultades, eso sí— institucionalización de la libertad, la cual no habría tenido lugar ni razón de ser en el tranquilo y putrefacto mar de la paz. Precisamente, el que la guerra sea consecuencia de la *individualidad* de los Estados y, entendiendo esta como *negatividad* determinada frente a otros, resulta que aquella constituye el verdadero motor del movimiento de la historia universal, en donde los Estados *modernos* alcanzan su verdadera universalidad y su derecho. Sólo en la historia universal, concebida a la vez como resultado y finalidad de la libertad misma, es que puede comprenderse que no esté entregada a la mera casualidad, sino como obra *necesaria* de la actividad humana. Sólo ahí se alcanza el auténtico *cosmopolitismo*, donde sabemos que *todos* los seres humanos son libres ciudadanos del mundo:

> El Espíritu del mundo, como conciencia ético-cosmopolita (*weltbürgerlich-sittliches Bewußtsein*), se constituye en su forma adecuada en la época moderna, en la cual el hombre toma conciencia de su libertad como su esencia, en un mundo en el que vale, [en el que] es reconocido, porque es ciudadano del mundo (*Bürger der Welt*) reconocido, cosmo-polita (*Kosmo-Polit*). (Vieweg, 2012: 516).

En la historia universal, la autosuficiencia de los Estados se "expone a la contingencia", esto es, hace saltar por los aires su propia *limitación*, su *individualidad*. La finitud estatal encuentra su infinitud en el proceso histórico mismo que es, al mismo tiempo, su "tribunal" universal. Tribunal —y no un pretor interestatal— porque evalúa y juzga *inmanentemente* la forma en que la libertad es institucionalizada según su *propio concepto*, pues es "el necesario desarrollo (*notwendige Entwicklung*) de los *momentos* de la razón y, por ello, de su autoconciencia y de su libertad: la exposición (*Auslegung*)[16] y la *realización del Espíritu universal*" (W 7 504; *RPhil* § 342). El célebre parágrafo 340, el cual constituye

[16] *Auslegung* puede verterse por "interpretación" en el sentido de "exégesis". Lo que va aquí implicado es el autoesclarecimiento, la "autocomprensión" del Espíritu *en* la (su) historia. *Exposición* es una traducción casi literal del término: aus-legung (v. *legen*, poner), *lat.* ex-positio, ex-ponere.

el "tránsito" hacia el tratamiento de la historia universal, describe de manera magistralmente sintética este "paso" de la finitud de los *espíritus del pueblo* a la infinitud del devenir histórico:

> Los principios de los *espíritus del pueblo* (*Volksgeister*), por su particularidad en la que tienen su realidad objetiva (*objektive Wirklichkeit*) y su autoconciencia en tanto individuos existentes, son en general limitados, y sus destinos y actos en su relación con otros constituyen la dialéctica que manifiesta la finitud de estos espíritus, de la cual emerge como ilimitado el Espíritu *universal*, el Espíritu *del mundo* (*Geist der Welt*), así como que él es el que ejerce su derecho—y su derecho es el más alto (*und sein Recht ist das allerhöchste*)— sobre ellos en la *historia universal* como *tribunal universal*. (W 7 503; *RPhil* § 340).[17]

Hegel es tremendamente consciente de las muchas veces trágica agitación que implica el proceso histórico; este está infestado de las características propias de la *individualidad*: ahí tienen su lugar las pasiones, los vicios, los intereses, la lucha, la crueldad, etc. Y, a pesar de esto, Hegel no ofrece vanas utopías ni sueños gloriosos que nos prometan de antemano un "mundo mejor"; antes bien, su apuesta es hacer comprensible el cómo y el por qué la historia puede ser concebida como algo *racional* e inteligible a través de su protagonista: la libertad (aunque esto pueda resultar, para algunos afanosos de los mundos posibles y los remedios mágicos, muy poco consolador). En lo que sigue me ocuparé de esto.

La racionalidad de la historia

Para alguien como Karl Löwith, la esencia misma de la interpretación filosófica de la historia que ha llevado a cabo Hegel, es que esta sea concebida como el desarrollo del principio de la libertad. Y, lo que es más, su pensamiento histórico-teleológico tendría como condición de posibilidad la idea de una *plenificación de los tiempos* de cuño específicamente —y explícitamente— cristiano. "El fundamento último para la construcción histórico-final (*endgeschichtliche Konstruktion*) de Hegel yace en su evaluación absoluta del cristianismo, para cuya fe escatológica el fin y la plenitud

[17] El énfasis es de Hegel.

de los tiempos aparece con Cristo" (Löwith, 1995: 48). La asunción del dogma de la encarnación en el pensamiento histórico de Hegel tenía que ver, precisamente, con la conciencia moderna de que la historia ya no podía seguir siendo concebida como la obra de una entidad de suyo *ininteligible* como lo es la Providencia divina. Aunque Hegel hable en las *Vorlesungen über die Philosohie der Weltgeschichte* de que "una Providencia rige al mundo" (*eine Vorsehung die Welt regiere*) (W 12 25) él mismo aclara que tal expresión es, todavía, una forma *inadecuada* de hablar desde el punto de vista de la filosofía.[18] Esta, para él, sólo aporta al abordaje de la historia un solo pensamiento, el que "la razón rige al mundo" (*die Vernunft die Welt regiere*).[19] Naturalmente, este *principio* de la filosofía de la historia sólo puede ser, en el ámbito sistemático en el que se colocan las *Vorlesungen,* un *supuesto* que encontraría su demostración apropiada, lógica, en la *Wissenschaft der Logik*. De cualquier modo, precisamente porque el término de *providencia* sigue engarzado al ámbito de la pura *representación* religiosa, Hegel sabe que el *contenido* de la historia debe ser *concebido espiritualmente*, es decir, al mismo tiempo como material y obra de la Razón. Este deslinde del término de "providencia" se hace patente en la observación al parágrafo 343 de la *Rechtsphilosophie*. Discutiendo la posición de aquellos que niegan que haya una progresión gradual del Espíritu en la historia, dice:

[18] En la introducción a las *Vorlesungen* del curso de 1830-1831, Hegel continuamente juega con el lenguaje religioso-teológico y el filosófico. Es bastante claro que esto lo hace con fines pedagógicos, pues es consciente de que algunos dentro de su público no están versados en la (su) filosofía (W 12 21; Rojek, 2017: 249). Para Hegel, probablemente iba ser menos escandaloso, a primera vista, introducir la frase "la Providencia rige al mundo" que si dijera directamente "la Razón rige al mundo". De igual manera, el símil que establece entre su filosofía de la historia y la función de la teodicea como "una justificación de Dios" (*eine Rechtfertigung Gottes*) (W 12 28) es producto de este "juego" que, probablemente, no sea sino una "fachada congelada" (Jaeschke, 2020: 298). Debemos siempre tener en cuenta de que todo esto, sin duda, tiene su trasfondo en el lugar sistemático en que Hegel coloca a la religión respecto a la filosofía, pero es cierto que aquí se puede permitir estas analogías (metáforas, dirá Klaus Vieweg [2012: 513]) por el carácter asistemático de las *Vorlseungen* (que no de su filosofía de la historia, la cual se encuentra al final de la doctrina del Espíritu *objetivo*). Con todo, puede consultarse el interesante capítulo XVI titulado "double langage", contenido en la clásica biografía escrita por Jacques D'hondt entorno a este recurrente uso de Hegel de categorías religiosas y filosóficas. D'hondt, 1998. Para los malentenidos que estos "juegos del lenguaje" hegelianos pueden provocar en el contexto de su filosofía práctica, véase también: Pippin, 2008.

[19] Por lo que se me alcanza, la primera formulación de la idea que conlleva este *dictum* hegeliano, se encuentra al comienzo del tempranísimo texto bernés de 1795, *Das Leben Jesu.* Ahí, un joven Hegel todavía muy influido por la filosofía práctica kantiana, escribe: "La razón pura, incapaz de toda limitación, es la divinidad misma. En general, el plan del mundo (*Plan der Welt*) está ordenado según la Razón…" (Hegel, 1906:. 2).

> Pero para los que rechazan estos pensamientos, el Espíritu permanece como una palabra vacía, así como que la historia es un superficial y contingente juego de esfuerzos (*Bestrebungen*) y pasiones (*Leidenschaften*), denominadas *meramente humanas*. Incluso cuando con las expresiones de *Providencia* y *Plan* de la Providencia, expresan la creencia en un gobierno superior (...*den Glauben eines höheren Waltens aussprechen*), estas siguen siendo representaciones incompletas, pues también declaran explícitamente que el plan de la Providencia es, para ellos, algo incognoscible e inconcebible. (W 7 504; *RPhil* § 343 *Anm.*).[20]

Ahora bien, Löwith tiene razón cuando dice que Hegel ha retomado de la figura de Cristo su significación esencial, a saber, que él *representa* la *reconciliación* entre lo humano y lo divino (Löwith, 1995: 60). Pero la significación teológica de esto tiene que dejar paso, en realidad, a su consumación filosófica, puesto que sólo el *concepto* filosófico es capaz de explicitar la *verdad* del contenido de la religión y mostrar, al mismo tiempo, las limitaciones de esta última. Es por este motivo que Hegel insiste una y otra vez en que la filosofía tiene el mismo objeto que la religión, esto es, Dios y la "verdad eterna" (*ewige Wahrheit*): "El objeto de la religión, como el de la filosofía, es la verdad eterna en su objetividad misma; Dios y sólo Dios y la explicación de Dios" (W 16 28).[21] Pero si bien el contenido es el mismo, la forma de su ocupación es enteramente distinta. La forma de la religión es el *sentimiento* de lo divino, el de la filosofía es el *conocimiento* del absoluto.

Hegel se opone a la separación inmediata y simple entre religión y filosofía. El viejo reproche de que la filosofía *tiene* que oponerse a la fe está sustentado en el hecho de un desconocimiento del común contenido que guardan. La filosofía no se opone "sin más" a la religión, sino que lleva a esta a la comprensión de que lo que tiene por objeto sólo es *inteligible* a través del concepto filosófico. La religión, en efecto, posee la "verdad eterna", pero sólo bajo la forma del sentimiento y la representación. La filosofía eleva, sin embargo, este sentimiento hasta su explicitación conceptual, en el que la apropiación de su objeto divino se realiza de manera *inmanente*, tornando a la mera representación externa de Dios en algo insuficiente y parcial. En este sentido, la filosofía no puede ser concebida únicamente —en contraposición simple con la fe— como mera "sabiduría del mundo" (*Weisheit der Welt*), sino que es un verdadero "culto divino" (*Gottesdienst*) en el que Dios se sabe a sí mismo como absoluta-

[20] El énfasis es de Hegel.

[21] La relación entre filosofía y religión en un contexto completamente sistemático, la toca Hegel en la importante observación al parágrafo 573 de la *Enzyklopädie*. *Cfr*. W 12 379; *Enz*. §573 *Anm*.

mente libre e incondicionado. Ciertamente, la conciencia de la mera finitud humana es elevada, mediante la religión y la filosofía, al ámbito de la infinitud absoluta de Dios, pero en su modo *característico* (*eigentümlich*) de ocuparse de él, la filosofía se interna en el arduo y fatigoso trabajo de su conocimiento específicamente conceptual, en el que ya no será una mera representación *externamente* infinita. Si Dios es infinito, desde el punto de vista de la filosofía, lo es sólo a condición de que lleve en sí también la insignia de lo finito.

Hegel es consciente de que esta postura puede sonar escandalosa para una época que se ha empeñado en hacer de Dios un "fantasma infinito" (*unendliches Gespenst*) (W 16 48). Pero este escándalo solo puede tener lugar si no se tiene conciencia del vínculo entre lo finito y lo infinito que se ve representado en la encarnación del Cristo y que la filosofía capta como *verdad* espiritual. La apuesta de Hegel, teniendo esto en cuenta, es que en realidad la humanidad, con la llegada de la religión cristiana, ya no puede conformarse con la *mera* mundanidad del mundo, pero tampoco puede perderse en el ámbito de la pura interioridad del *sentimiento* religioso. La revelación de Dios que ella trae consigo —en tanto que es una verdad objetiva— nos *exige* su conocimiento.

En el ámbito de la historia, el cristianismo se había iniciado en los "secretos" de Dios mediante la *representación* de que la "providencia rige al mundo", pero de lo que se trata es de hacer visible, mediante el pensamiento libre y conceptual de la filosofía, que tal afirmación no quiere decir otra cosa que la "razón rige al mundo". La posibilidad del conocimiento de Dios en la historia, que ha abierto el cristianismo, sólo puede ser consumado por el desarrollo del "espíritu pensante" (*denkenden Geistes*) que "debe, finalmente, avanzar para captar con el pensamiento lo que al principio fue mostrado al espíritu que siente y representa".[22] (W 12 28). La filosofía

[22] La palabra que utiliza Hegel es "*vorstellenden*", sust. "*Vorstellung*". En este contexto, creo más acertado traducirlo por "representación" y no "imaginación" —que también puede ser admitida— porque el Espíritu, respecto a Dios, no simplemente se lo imagina pasivamente, sino que lo pone delante suyo (*Vor-stellen*, poner-delante). El complejo entramado semántico entre la imaginación propiamente dicha (*Einbildungskraft*) y la representación (*Vorstellung*), es un problema hermenéutico bien conocido de la filosofía del Espíritu subjetivo de Hegel, así como de su *Estética*. Para ver este entramado, deben tenerse en cuenta los parágrafos 454 y 455 de la *Enzyklopädie*. Ahí, la representación se define en los siguientes términos: "Esta síntesis de la imagen interior (*innerlichen Bildes*) con la existencia recordada es la representación en sentido propio, teniendo lo interior en sí (*an ihm*), ahora también, la determinación de poder *colocarse* (*gestellt*) ante la inteligencia, teniendo existencia en ella" (W 10 261; *Enz.* § 454).

de la historia, en la medida en que tiene como exigencia penetrar en la significación *espiritual* de la verdad del cristianismo con relación a la historia, alberga en sí la pretensión de *explicitar* los planes de aquello que el lenguaje de la representación nombra como "providencia". El pensar filosófico no se amedrenta ante la "sobriedad" de las teologías y filosofías tradicionales que niegan la posibilidad de conocer los "designios" providenciales y, por ello, a Dios. La osadía (*Vermessenheit*) de la filosofía no es otra cosa, sin embargo, que la humildad (*Demut*) del "reconocer a Dios en todo, honrándole en todo y particularmente en el teatro de la historia universal" (VG I 18). Naturaleza y espíritu son los ámbitos de manifestación de Dios, pero sólo en este último es donde la filosofía puede hacerlo propiamente reconocible (*erkennbar*). Si nos convencemos de que la potencia de la filosofía respecto al conocimiento de Dios es real, ya no quedaría –al final– ningún tipo de misterio que obnubilara su *realidad efectiva*. La convicción de Hegel es, pues, que "armados con el concepto de la Razón, no debemos temer ante ninguna materia" (VG I 19). Löwith capta muy bien esta relación entre la religión y la filosofía, diciendo que al mismo tiempo que se reconoce la posesión *de la verdad* por parte de la religión cristiana, su "superación", su "despliegue" hacia la filosofía constituye su *crítica* (Löwith, 1995: 360). Con todo, Hegel irá más allá de la mera formalidad que constituye la afirmación de que la razón rige al mundo, porque hace falta también explicitar el *contenido* de la propia historia universal, esto es, cuál es su fin y su sentido.

¿Qué *significa*, entonces, la *historia universal*? Ella es "la exposición (*Darstellung)* del Espíritu" y es, también, "el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que es preciso conocer en su necesidad" (W 12 31-32). De acuerdo con la visión "totalizante" —más precisamente dicho, "especulativa"— de Hegel, tal progreso puede ser *reconstruido* pensando en la manera en que la humanidad, por medio de todas las civilizaciones a lo largo de la historia, ha construido y cristalizado el concepto de libertad en las distintas instituciones políticas. De ahí, el célebre "cuadro" histórico según el cual, los "orientales" sólo sabrían que *uno* era libre; los griegos que *algunos* y, finalmente, las "naciones germánicas" —mediante el principio cristiano— que *todos*.[23] Obviamente Hegel no se refiere sólo a la simple conciencia "fenomenológica" particular y subjetiva de los individuos de esas civilizaciones, pues

[23] El tratamiento de los "imperios de la historia universal" se da de manera amplia, como se sabe, en el contenido de las *Vorlesungen* sobre la historia universal. En la *Rechtsphilosophie,* su lugar ocupa desde el parágrafo 353 al 358.

el grado de "conciencia" de la libertad —desde el punto de vista de la saber filosófico de la historia— sólo puede ser "visible" e "inteligible" a través de la configuración de su organización política, de su *eticidad*. Claramente, la humanidad siempre ha sido libre *en sí*, pero no siempre ha sido consciente de esa libertad en el mismo grado. Para Hegel, sólo la conciencia moderna —después de la experiencia cristiana— ha sabido que es universalmente libre y el producto de este saber está *realizado*, precisamente, en la configuración del Estado moderno.

Como ya se ha dicho, en la filosofía del Espíritu objetivo de Hegel, el Estado (moderno) es el fundamento de la libertad de *todos* los individuos o, lo que es lo mismo, es el ámbito en que la voluntad libre —en principio puramente abstracta y *en-sí*— puede *real y efectivamente* realizarse. Con ello, los pueblos que han alcanzado un alto grado de desarrollo civilizatorio en cuanto a su organización estatal, son quienes "tratan" a otros con "desigual" derecho, esto es, como pueblos atrasados y bárbaros, "menos libres" conforme al *concepto* ya alcanzado de libertad. Esta desigualdad entre pueblos y grados civilizatorios es el resorte de las guerras y conflictos que, sin embargo, constituyen el motor mismo de la historia universal y el despliegue del Espíritu del mundo (*Weltgeist*) en ella en tanto que son, también, luchas por el reconocimiento (W 7 507; *RPhil* § 351 y *Anm)*. Hegel —al contrario de lo que se pudiera pensar— no quiere enmascarar el carácter profundamente cruel y ruinoso de la historia; no pretende matizar el "sentimiento de la más profunda y desorientadora tristeza" que se le presenta a la conciencia cuando reflexiona sobre el decurso histórico, es un hecho: la historia es un matadero (*Schlachtbank*) "en el que la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos han sido sacrificados"; pero, por otro lado, tampoco podemos permanecer en la perspectiva de una contemplación externa de la historia que "disfruta con la seguridad de la vista lejana, la confusa masa de ruinas" (W 12 35). La historia no consiste *únicamente* en esa imagen horrorosa, pues al ser la libertad *principio y fin* de ella —esto es, *criterio inmanente*—, la pregunta por el τέλος, el "sentido" de tal sacrificio se vuelve imperiosa para la Razón.[24]

[24] El desprestigio del que goza en nuestro tiempo la pregunta por el "sentido" de la historia, obedece a que este es generalmente concebido como puramente externo, trascendente y arbitrario, como si fuese una *imposición* de los sueños de la razón o, peor aún, de un Dios oculto e inasible. La quejumbrosa declaración de que, una vez experimentadas todas las catástrofes y todos los males del mundo, sería imposible derivar alguna clase de sentido o finalidad –con la curiosa preeminencia de lo acontecido en el siglo xx—, es síntoma de ello. Sin

Hegel sostiene que lo que nos ofrece el pensar filosófico es la oportunidad de darnos cuenta de que el despliegue del Espíritu en la historia es algo *racional*, y ello implica dos cosas sumamente importantes: que ella es *producto* de la acción de los seres humanos y que, por tanto, es *plenamente inteligible*. "La historia del Espíritu es su *acción* (*Tat*), pues es él solamente lo que hace, y su acción es aquí y como Espíritu, hacerse objeto de su conciencia, captándose a sí mismo exponiéndose (*auslegend*)" (W 7 504; *RPhil* § 343). La historia no es algo que tenga un devenir ciego, un destino indeterminado dentro del cual sólo veríamos la locuacidad del género humano. Sin duda, la historia es movida –en su cara más particular y subjetiva– por intereses y pasiones que buscan satisfacerse continuamente; contiene en sí incalculables resultados de acciones particulares de individuos concretos: que constituyen su *material* inmediato y simple. No obstante, la filosofía *exige* no permanecer en esta representación caótica, "carente de razón", del decurso histórico, antes bien, su tarea consiste en "eliminar", justamente, esa *apariencia* fortuita. "La consideración filosófica no tiene otra intención que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que se remonta a causas externas, mismas que son solo circunstancias externas" (VG I 5). Esta "eliminación de la contingencia" no es un mero capricho de la razón, sino que es la firme convicción de que la historia es, de suyo, comprensible, pues para Hegel, lo que está en juego en esta convicción de la racionalidad de la realidad histórica es una salida al continuo acoso del escepticismo. Desde luego, podríamos refugiarnos en la buena conciencia de contemplar el espectáculo lamentable y terrible del ser humano en el "teatro del mundo", conformándonos con señalar que, después de todo, es absolutamente incorregible y que está destinado más bien a hundirse en su "naturaleza" egoísta y violenta; pero si, por el contrario, albergamos la convicción de *comprender* esa imagen espantosa de la historia, el proceder filosófico nos proporcionará tal comprensión

---

embargo, lo que Hegel señala es que el pensar filosófico sobre la historia no consiste en la construcción *a priori* de finalidades ni dicta *cómo debería ser* el mundo histórico, antes bien, se trata de mostrar que lo que ha sido y es, es porque así lo ha configurado la misma acción humana. La filosofía (en especial la hegeliana), con su potencia teórica, no concede al subjetivismo el perverso placer de hundirse en su propio sufrimiento y desde el cual a menudo juzga como *excesivo* toda explicitación y explicación de su propia condición, como si la *comprensión teórica* fuese ya, de suyo, una suerte de vulneración por su intransigente pretensión de dilucidar lo "inaprehensible" de su experiencia particular. A mi juicio, de la aceptación o rechazo de esta posición hegeliana depende el que la historia nos resulte epistémicamente transparente u opaca.

en un modo estrictamente *reconstructivo-especulativo*[25] y nos hará "ver" que, a fin de cuentas, el escenario de la historia universal no es otra cosa que, como principio y fin, el ámbito de la libertad del Espíritu en su continuo e infinito despliegue. Así, la "necesidad externa" (*äußerliche Notwendigkeit*) sería "disuelta", "superada", para dar paso a una comprensión reconstructiva *de lo que ha sido*. La filosofía de la historia universal sería, de este modo, la *explicitación* de cómo el Espíritu del mundo *ha llegado a ser lo que es* en su historicidad.

Sólo en la medida en que la libertad universal es el criterio para determinar los "estadios" de la historia puede decirse con propiedad que existe una *teleología* en ella.[26] La historicidad del Espíritu hace que su desarrollo sea totalmente *irreversible*, pues implica que su estructura temporal no pertenezca a la figura del puro "renacimiento", de volver a un punto "originario", persistiendo en su identidad inmediata al modo del Fénix "oriental" (W 12 98). En el fondo, tal concepción del Espíritu le hace totalmente incompatible con el pensamiento de una temporalidad cíclica y le haría presuntamente próxima a la concepción orientada de la historia —escatológica— del cristianismo. Así, por su parte, Löwith cuestiona esta insistencia en el "fin-final" (*Endzweck*) que torna a la entera historia universal en un altar para el sacrificio. "¿Por qué no detenerse aquí, en lugar de continuar preguntando con Hegel: ¿con razón de qué 'fin final' se llevan a cabo estos inmensos sacrificios (*ungeheuern Opfer*) una y otra vez?" (Löwith, 2004: 63). Para este filósofo crítico de Hegel sólo el pensamiento occidental atravesado por el cristianismo está en condiciones de formular —pero no de responder— esta pregunta totalmente excesiva. El que en cada "fase" de la historia el Espíritu emerja más "elevado", sería la clara muestra de que Hegel no habría terminado de abandonar en su concepción histórica la pesada herencia de la escatología judeocristiana: "Esta interpretación occidental de la historia que presupone una orientación irreversible hacia una meta futura no es, sin embargo, solamente 'occidental'. Es una representación específicamente bíblica; la historia está dirigida hacia un 'fin final' y es conducida por la providencia de una voluntad divina" (Löwith, 2004: 64).

[25] "Hegel entiende la filosofía de la historia universal como reconstrucción de los acontecimientos, como 'revisión' del pasado a través del prisma de la razón" (Vieweg, 2012: 513).

[26] Según Vieweg, hay que pensar estas "fases" o "estadios" de manera similar a la de la "estratificación" (*Geschichtung*) geológica. Vieweg, 2004: 512.

En tal sentido, el "ardid de la razón" (*List der Vernunft*) —uno de los términos más familiares y polémicos de la filosofía hegeliana— no sería otra cosa que una racionalización y secularización de la providencia.

Esta interpretación del *ardid de la razón* claramente está orientada a hacerla compatible con la idea de una providencia *externa* que, *desde fuera*, guiaría activamente las acciones de los seres humanos, sirviéndose de sus pasiones e intereses. Sin embargo, desde la perspectiva de Hegel, los individuos y los pueblos *no son meros instrumentos* que, buscando mediante su acción ver satisfechos sus fines particulares y finitos, realicen, en realidad, los fines del Espíritu del mundo. Esto sería otorgar a la razón una personalidad e individuación que no tiene en absoluto. Con toda razón, a mi juicio, dice Jeaschke que:

> La filosofía de la historia de Hegel es, más bien, la única de las concepciones clásicas que no puede ser acusada de instrumentalización (*Instrumentalisierung*). La razón de ello es fácil de ver: la instrumentalización supone un fin *consciente*, como el que contienen todos los modelos de pensamiento personalistas y teológicos —pero la concepción de Hegel no conoce ningún Dios que, con una finalidad consciente determinada (...*in bewußter Zwecksetzung*), dirija como 'Providencia' la suerte de la humanidad según un 'plan'... (Jaeschke, 2020: 298).

Por eso, Hegel insiste constantemente en que la historia universal no "comienza" —al contrario de las acciones particulares– con un fin consciente, pues "La historia universal comienza con su fin universal (*ihrem allgemeinen Zwecke*); que el concepto de Espíritu sea satisfecho (*befriedigt*) únicamente *en sí* (*an sich*), es decir, como Naturaleza" (W 12 39). Pero esto sólo constituye la cara finita, subjetiva y, por tanto, unilateral de la realidad de la constitución de la historia universal. Cuando Löwith dice que los hombres "actúan históricamente siendo empujados (*getrieben*) por el poder y el 'ardid de la razón', [el cual es] el concepto racional para la providencia" (Löwith, 2004: 66), omite indicar que eso sólo podría ser así suponiendo que hay una fuerza *ajena* que "hace actuar" a los agentes individuales, por lo que sería, además, una suerte de entidad que a su vez actuaría a espaldas de ellos. Por el contrario y a mi juicio, el "ardid de la razón" no tiene otra finalidad que mentar el hecho de que todas las acciones humanas tienen consecuencias imprevistas e imprevisibles —y que a menudo se "vuelcan" contra sus agentes— desde el punto de vista de quien las ejecuta y de que ellas, *sin necesariamente ser conscientes de ello*, realizan el prin-

cipio universal de la razón. Löwith pierde de vista, en su posición, lo que realmente Hegel busca resaltar: no la simple generalidad del principio de la racionalidad del decurso histórico ni, tampoco, la mera particularidad finita de las acciones humanas, sino su vinculación "procesual". Sin duda, el principio de la razón —para no permanecer en su mera abstracción— *necesita realizarse* en el ámbito de lo concreto y, de igual manera, las acciones particulares (de los individuos y de los Estados), en cuanto finitas, exigen su propio sacrificio en aras de lo universal. "Está en la naturaleza de la finitud (*Endlichkeit*) que el Espíritu limitado (*beschränkte Geist*) sea perecedero (*vergänglich*)" (VG I 45). Por tal motivo, la *idea* "no paga por sí el tributo de la existencia y la transitoriedad (*Vergänglichkeit*)..." (W 12 49), pues lo hace *por medio* de los individuos y los Estados. Sólo que la *finitud* sacrificada, esos *medios* particulares, perviven "purificados" y dignificados en lo universal; *al ser partícipes* de ese movimiento espiritual, también son, en el fondo, los *fines* del despliegue del Espíritu. Si queremos ponerlo así, la humanidad como espíritu es el medio y el fin de su propia constitución histórica. Indudablemente, el ser humano es un fin en sí mismo, no es *mero* medio, por lo que la historia universal no debe concebirse solamente como un ámbito del puro sacrificio, sino como uno en el que se constituyen las relaciones sociales e interestatales como dignificación, como *libertad realizada e institucionalizada*.[27]

Sólo en el sentido de lo dicho, cabe interpretar el sacrificio como purificación; sacrificio que no es, ciertamente, hecho con el fuego del fénix, sino con el "fuego retrospectivo" —si se me permite forzar la metáfora— de la razón. En el último parágrafo de la *Rechtphilosophie*, Hegel sintetiza esta *superación-purificación* de la escisión o, mejor, de la "diferencia" entre lo particular y lo universal en un doble movimiento dentro del cual *lo espiritual se mundaniza y lo mundano se espiritualiza*:

[27] Aquí, la dignidad humana ya no reposa en un principio *a priori* ni en un supuesto. El Ser humano es digno y libre porque ha construido las condiciones de posibilidad y realización de su propia libertad. Es en y para sí libre. Lo "espiritual" significa precisamente eso: una "segunda naturaleza" que "supera" el principio meramente natural de los sujetos y los pueblos. En el fondo, lo que se *sacrifica* es lo que hay de *natural* en el Ser humano: "El terreno del Derecho es en general lo *espiritual* (*das Geistige*) y su lugar más preciso y su punto de partida (*Ausgangspunkt*) la *voluntad* (*Wille*), la cual es *libre*, por lo que la libertad constituye su substancia y determinación, y el sistema del Derecho (*Rechtssystem*) es el reino de la libertad realizada (*...verwirklichten Freiheit*), el mundo del Espíritu producido desde sí mismo como una segunda naturaleza (*zweite Natur*)" (W 7 46; *RPhil* § 4). El énfasis es de Hegel.

> Lo espiritual degrada (*degradiert*) la existencia de su cielo al acá terrenal (*irdischen Diesseits*) y a la común mundanidad (*gemeinen Weltichkeit*) en la realidad efectiva y la representación; en cambio, lo mundano (*das Weltiche*) encumbra (*hinaufbildet*) su ser-para-sí (*Fürsichsein*) abstracto hacia el pensamiento y al principio del Ser y el saber racionales (*vernünftigen Seins und Wissens*); a la racionalidad del Derecho y la ley (*Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes*) (W 7 512; *RPhil* § 360).

Ahora bien, Löwith no se toma realmente en serio la tesis hegeliana del "paso" especulativo que constituye aquel entre *religión y filosofía*, pues la reduce —en el contexto de la relación entre providencia y "ardid de la razón"— a una mera "traducción" (*übersetzung*) racionalizante (Löwith, 2004: 67). Por lo dicho, es claro que esta interpretación es del todo inadecuada, porque deja de lado la específica estructura *especulativa* de la filosofía de la historia de Hegel. Que la concepción de lo histórico de este último esté determinada por el "cristianismo" es una constatación obvia que, sin embargo, no basta para hacer de ella una *secularización* de la escatología. Con respecto a la "estructura orientada" de la *ἔσχατον* cristiano hacia un fin-final *absoluto*, la teleología hegeliana se muestra, por su naturaleza especulativa, *totalmente* heterogénea. El "fin de la historia" no es más que el punto de llegada —en sí mismo *abstracto y absoluto*— desde el cual el Espíritu mira, con los "ojos de la razón", su propia historicidad. De ahí la célebre equiparación entre la *Weltgeschichte* y el *Weltgericht* que Hegel retoma del poema *Resignation* de Schiller: "La historia universal es el tribunal del mundo" (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) (W 10 347; *Enz.* § 548).

En la interpretación del filósofo suabo, esta frase —de reminiscencias teológicas, ciertamente— tan sólo significa que la historia universal está en condiciones de someter a juicio[28] la particularidad de los *Volkgaister* porque ellos mismos son quienes han producido y constituido al Espíritu del mundo tal y como es. El "punto focal" de la historia no es el futuro indefinido, un paraíso intramundano o una ensoñación utópica. Pero tampoco estriba, en realidad, en la certeza de un acontecimiento salvífico trascendente. Es nada más y nada menos que el *presente* del Espíritu, su "aquí y ahora". En comparación con ello, la encarnación del Cristo solamente significa el punto de apertura de una nueva comprensión histórica, pero en tanto que aconte-

[28] La palabra *Gericht* en alemán puede significar tanto *tribunal* como *juicio* (en el sentido de *proceso*). *Weltgericht*, al mismo tiempo, podría traducirse también por "Juicio universal". Véase la breve pero clarificadora indicación semántica de Félix Duque, sobre todo respecto a la referencia implícita y provocadora de Hegel al juicio final cristiano. (Duque, 1998: 844-845).

cimiento es solamente un momento *internamente* necesario del Espíritu. En consecuencia, la argucia löwithiana de atribuir a Hegel una comprensión de la historia bajo el esquema del *ante et post Christum*, dice demasiado y a la vez demasiado poco.

Visto lo anterior, la tesis de Löwith de una "secularización" (*Verweltlichung*) como "traducción" de la escatología en "filosofía de la historia" es del todo inoperante en Hegel, pues la *especulación* no deja intocada su estructura finalística. Cuando Löwith arguye que Hegel "colocó la espera cristiana (*christliche Erwartung*) de un cumplimiento último (*letzten Erfüllung*) en el proceso histórico como tal, consideró a la historia universal como justificante de sí misma (*die Weltgeschichte als sich selber rechtfertigend*)" (Löwith, 2004: 68), está en lo cierto, pero no porque tal cumplimiento sea una clausura (*Abschluss*) del futuro —lo que sí implica la espera escatológica, pues después de su consumación ya no hay, propiamente, historia—, sino porque él está ya inscrito en cada momento presente del Espíritu. No hay un "más allá" de lo histórico como no hay *cumplimiento* de un *fin externo*. La consumación es el "hasta aquí" rememorativo y retrospectivo del Espíritu y lo que le da su –digámoslo así— "consistencia-de-ser". El "camino" trazado por Hegel al itinerario de la libertad, que va de oriente a occidente pierde así su "excentricidad" y su presunto carácter "etnocéntrico" y mienta, en cambio, el tremendo esfuerzo de la humanidad para darle realidad efectiva.[29] El que Hegel otorgue una preeminencia al Estado moderno como ámbito en que *efectivamente* se realiza la libertad universal es lo que le permite establecerlo como un *criterio inmanente* –como ya se ha dejado entrever. La "historia" sólo es historia de los pueblos que han "domesticado" su principio natural, que se han objetivado (organizado) a través de un conjunto específico de legislaciones o, en otros términos, cuando han devenido *en y para sí* sustancia ética, como se indica a lo largo de los parágrafos 346 a 350 de la *Rechtsphilosophie*. El tan mentado tópico del "fin de la historia" hay que entenderlo en estos términos: sólo con la modernidad se ha alcanzado la madurez espiritual en la que la humanidad se

[29] Y este esfuerzo es sumamente violento, cruel y despiadado. La filosofía hegeliana no es una "armonización" pacífica de la turbulencia de la historia y no es la filosofía quien tiene la tarea de "transformar" la realidad, Hegel no es tan ingenuo e 'idealista' como para sostener eso. Eric Weil, a mi juicio, es certero cuando dice que "no es la discusión filosófica la que introduce la nueva forma del Espíritu, la nueva organización de la vida razonable; tampoco el Sermón y la prédica moral: es la lucha entre los 'espíritus nacionales' (*esprits nationaux*), entre los principios de organización de la libertad tal como están realmente presentes en los diferentes Estados, y es en la historia universal donde el Espíritu juzga las formas particulares en las cuales se ha encarnado (*s'est incorporé*) durante un momento de su devenir" (Weil, 1970: 79).

sabe a sí misma como *universalmente* libre. Hegel es consciente, empero, de la dificultad de la *actualización* del principio de la libertad en todos los pueblos, no todos ellos se adecúan al *concepto ya alcanzado* y manifestado en el Estado moderno: ese es el trabajo de la humanidad —infinito, quizá—, la realización de *su* propio *concepto*:

> Al final de la historia (*Ende der Geschichte*) ya no se trata de la '*estratificación*' (*Geschichtung*), sino de la '*configuración*' global (*globale Gestaltung*) de la libertad universal. Al concepto reconocido de la libertad le puede ser concedida su figura (*Gestalt*) apropiada (*angemessene*), adecuada (*adäquate*). En el Derecho del individuo, en la existencia substancial de la libertad, yace el criterio (*Maßstab*) para la evaluación de la Modernidad. [...] En esto consta el punto central de esta concepción: la comprensión de *lo moderno como comienzo de la existencia verdaderamente humanizada y libre*. (Vieweg, 2012: 520).

En la historia no hay reconciliaciones últimas ni "últimos tiempos". Ella sigue siendo, "por su lado", contingencia pura y dura. Sólo que —y con ello volvemos al comienzo de este apartado— de lo que aquí se trata es de *filosofía de la historia*, pensar racional retrospectivo, "recuerdo".[30] El pensar especulativo, como se sabe, asume en sí el *desequilibrio* inmanente e inevitable entre lo lógico y lo real, entre lo racional y lo histórico. Por tal motivo, la posición de Hegel no puede ser descrita como una *escatología inmanentizada* o *secularizada*, esto es, equiparar de manera directa y simple —abstracta, en los términos de Hegel— la realización de la idealidad e indeterminación de la espera cristiana con la realidad efectiva del Espíritu, como si dijéramos que la escatología se realiza de manera intramundana e intrahistórica; como si fue-

[30] Ludwig Siep, sin embargo, duda de este carácter meramente retrospectivo y se pregunta por el papel del "filósofo hegeliano" ante las crisis culturales, cuestión que se agudiza, evidentemente, si se es escéptico (como lo es él) ante la *teleología* hegeliana: "¿Cuál es, entonces, el punto de vista del filósofo que expone los pasos progresivos de las crisis culturales? Ciertamente, no uno profético. Pero incluso si sólo dispone de una 'especie de teleología retrospectiva y reconstructiva', un nivel de normas conceptuales es alcanzado, permitiendo juzgar la dirección progresiva del pasado y el posible retroceso (*setback*) de futuros desarrollos. Así, a mi juicio, el conocimiento absoluto es algo más que sólo la lógica de experiencias (pasadas). El filósofo hegeliano está tanto adentro como afuera de los procesos históricos-culturales. No sólo mirando atrás, sino también en vista de soluciones propuestas a crisis futuras, dispone de criterios para la distinción entre desarrollos progresistas y reaccionarios. El problema se vuelve mucho más complicado si no compartimos las premisas hegelianas de una comprensión completa del 'concepto' y la consiguiente —aunque solamente sea retrospectiva— concepción teleológica de la historia" (Siep, 2017: 62).

ra posible elaborar un "paraíso terrenal". Como se ve, lejos de Hegel queda todo ese pulular de los discursos mesiánicos, escatológicos-trascendentes e, incluso, utópicos. En todo caso y como ya hemos insistido, si hay algo así como una "convergencia" entre *ἔσχατον* y *τέλος*, entre el *Ende* y el *Zweck*, entre el *cumplimiento* y el *propósito*, es sólo en el ámbito del *presente* del Espíritu, y nada más.

La realidad histórica no espera al filósofo para consumarse. Por eso la filosofía, como se sabe, siempre llega tarde: la filosofía de la historia de Hegel tan sólo busca *reconocer* la racionalidad *en* la historia; para él, el "sentido" no se halla en la trascendencia ni en una meta futura, sino en el "es" y el "sido" de su desarrollo. Consecuentemente, Hegel no quiere que el oficio del filósofo y el del profeta se confundan: uno reconstruye la historicidad del Espíritu explicitando la autoconciencia que tiene de sí, el otro sabe de antemano lo que vendrá. Si la filosofía hegeliana puede ser calificada de *optimista* con respecto a la historia, tan sólo podría serlo en el sentido de su ambición por demostrar que el conocimiento de ella es posible y que el contenido de "lo histórico" no es el resultado de una suerte de *generatio aequivoca* propia de la naturaleza. Su optimismo no es el del iluminismo dieciochesco, pues el "progreso" de Hegel no es necesariamente una "mejoría" abstracta del género humano, sino la conciencia de que lo que este ha hecho ha sido porque es *libre en y para sí*. Nos guste o no la suerte que ha padecido el mundo humano, con sus logros y sus horrores, *es lo que es*: la razón no se da golpes de pecho; si es verdaderamente tal, confronta a los monstruos que ha engendrado y los comprende.

Bibliografía

Obras de Hegel

(1969 y ss). *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp. Fráncfort del Meno. (Se cita W, seguido de volumen y número de página).

(1930). *Die Vernunft in der Geschichte: Aufgrund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials I*. Felix Meiner. Hamburgo. (Citado VG, seguido del volumen y número de página).

(1906). *Das Leben Jesu. Harmonie der Evangelien nach eigener Übersetzung. Nach der un-*

gedruckten Handschrift in ungekürzter Form herausgegeben von Paul Roques. Eugen Diederichs. Múnich.

Literatura secundaria

Avineri, S. (1972). *Hegel's theory of the modern state.* Cambridge University Press. Cambridge.

Berlin, I. (2002). *Freedom and its betrayal. Six Enemies of Human Liberty.* Chatto & Windus. Londres.

Duque, F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica.* Akal. Madrid.

D'hondt, J. (1998). *Hegel. Biographie.* Calmann-Lévy. París.

Gil, T. (1993). *Kritik der Geschichtsphilosophie: L. von Rankes, J. Burckhardts und H. Freyers Problematisierung der klassischen Geschichtsphilosophie.* J.B Metzler. Berlín.

Höffe, O. (2004). "Völkerbund oder Weltrepublik?" en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, segunda edición revisada, pp. 109-132. Akademie Verlag. Berlín.

Jaeschke, W. (2010). *Hegel-Handbuch*, segunda edición actualizada. J.B. Metzler. Berlín.

___ (2020). *Hegels Philosophie.* Felix Meiner. Hamburgo.

Kant, I. (1795). *Zum ewigen Frieden* en Akademieausgabe, *Gesammelten Werken*, VIII. Disponible en: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html (Abreviado *Ak.*, seguido de volumen y número de página).

___ (1797). *Die Metaphysik der Sitten* en Akademieausgabe, *Gesammelten Werken*, VI. Disponible en: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html. (Abreviado *Ak.*, seguido de volumen y número de página).

Jamme, C. (1984). "Editionspolitik. Zur 'Freundesvereinsausgabe' der Werke G.W.F Hegels" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 38, H.1, pp. 83-99.

Leyva, G. (2009). "Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana" en D.M. Granja Castro-G. Leyva (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, pp. 279-343. Anthropos Editorial-UAM-I. México.

Löwith, K. (1995). *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* J.B. Metzler. Stuttgart.

___ (2004). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie.* J.B. Metzler. Stuttgart.

Palma Augusto, D. (2011). "¿Confederación de Estados o República mundial? Aportes para una exégesis del proyecto cosmopolita de Kant" en *Res publica*, núm. 25, pp. 41-58.

Peperzak, A. (2001). *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy.* Springer. Berlín.

Popper, K. (1945). *The Open Society and its Enemies. Volume II The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath.* Routledge. Londres.

Pippin, R.B. (2008). *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life.* Cambridge University Press. Cambridge.

Rojek, T. (2017). *Hegels Begriff der Weltgeschichte. Eine wissenschaftstheoretische Studie.* Walter de Gruyter. Berlín.

Siep, L. (2017). "Philosophy and the 'Stream' of Cultural History" en Zuckert, R. y Kreines, J. (eds.), *Hegel on Philosophy in History*, pp. 50-67. Cambridge University Press. Cambridge.

Tenorio Ávalos, G. (2018). *Hegel actual. La paciencia de lo negativo.* Gedisa/Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. México.

Vieweg, K. (1996). "El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del Derecho político externo de Hegel" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 13, pp. 181-208.

___ (2012). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Wilhelm Fink. Paderborn.

Weil, E. (1970). *Hegel et L'État. Cinq conférences.* Librairie Philosophique J. Vrin. París.

Sección 6

Recepción, desarrollo y crítica I: Autores

La crítica de Marx a la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Departamento de Filosofía

El manuscrito que lleva por título *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* forma parte de una serie de trabajos y reflexiones que Marx concibió entre mediados de marzo de 1843, momento en que abandonó la redacción de la *Rheinische Zeitung,* y el fin de agosto de 1844, cuando comenzó una colaboración con Friedrich Engels que en lo sucesivo sería cada vez más estrecha. En efecto, es en ese momento que Marx retomó sus estudios sobre la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.[1] El análisis del Estado que Hegel había presentado en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* fue comprendido, interpretado y criticado de diversos modos y en distintos planos en la Alemania de la época. Así, uno de los temas centrales para los llamados *Junghegelianer* era investigar de qué modo se podían retomar y desarrollar ideas planteadas por Hegel para ponerlas al servicio de una interpretación progresista que pudiera servir a los afanes de emancipación que la burguesía alemana desarrollaba en aquel momento.[2] Estos esfuerzos

[1] Años más tarde, en 1859, en el famoso Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política se referirá retrospectivamente a sus años de actividad en la *Rheinische Zeitung* de la siguiente manera: "El primer trabajo emprendido para la solución de las dudas que me atormentaban fue una revisión crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (*eine kritische Revision der Hegel'schen Rechtsphilosophie*)" (Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft, en: MEGA II-2: 100).

[2] Para estas discusiones pueden verse: Löwith, 1962; McLellan, 1969; Pepperle / Pepperle, 1986; Essbach, 1988; Lambrecht, 1989; Breckman, 1999; Moggach, 2006; Schmidt am Busch / Siep / Thamer / Waszek, 2007 y Quante / Schweikard, 2016. Véase también el aparato crítico-bibliográfico que aparece en MEGA I-2: 571-647.

se comprendían, como ya se ha dicho, en el marco de la lucha de la burguesía liberal alemana para el establecimiento de un Estado racional, libre y soberano cuya forma podía ser inicialmente la de una monarquía constitucional. Los jóvenes hegelianos perdieron gradualmente la esperanza de que el nuevo rey de Prusia, Friedrich Wilhelm IV, permitiera a la burguesía participar en el poder político mediante la introducción de una constitución liberal en el seno mismo de la monarquía constitucional y comenzaron así a albergar la convicción de que la monarquía constitucional se encontraba escindida entre principios políticos modernos, por un lado, y principios y compromisos políticos heredados del viejo orden, por otro lado, de modo que amplias capas de la población continuaban excluidas de la libertad de expresión y de la formación de la voluntad política. Con ello se operaría un deslazamiento desde posiciones democrático-burguesas hacia propuestas democrático-radicales. Fue justamente en el marco de esta diferenciación de las posiciones políticas con respecto a lucha antifeudal y al papel de la burguesía que se desarrollaron los debates en torno a la interpretación de la filosofía del Derecho y del Estado de Hegel.

Ya desde el inicio de 1841, en su disertación *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange* (1841), Marx se había expresado en contra de una crítica de carácter solamente moral a la filosofía de Hegel. Para él se trataba de interrogar más bien la estructura y concepción que subyacían a la filosofía hegeliana en su conjunto. Sin embargo, este trabajo se desarrolló de forma irregular y con distintos grados de intensidad de modo que a lo largo de este período se plantearon distintos proyectos de publicación y concepción de ese proyecto inicial que gradualmente se fue centrando en la filosofía hegeliana del Derecho.

Marx colocó en el centro de su mirada la crítica a la monarquía constitucional a la que consideraba como un híbrido que se contradecía y suprimía a sí mismo (MEGA III-1: 22). En este mismo sentido, en una carta que le dirige a Ruge el 20 de marzo de 1842, dirá que la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel debía ser desarrollada y elaborada en forma aún más profunda (MEGA III-1: 24). Es en su correspondencia de ese período que se puede apreciar que Marx tenía el proyecto de publicar una contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Arnold Ruge, con quien Marx mantenía un estrecho contacto en ese momento, publicó en el mes de agosto de 1842 un ensayo con el título *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit*. En su crítica a Hegel tanto Marx como Ruge encontraron un punto de partida prometedor en la crítica que había realizado Ludwig Feuerbach. En

efecto, en su obra publicada en el año de 1839 con el título *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* al igual que en su *Das Wesen des Christentums* (1841), Feuerbach había criticado el carácter especulativo de la filosofía hegeliana en general. La filosofía de Hegel era para él, el *empirismo especulativo* más puro (*reinste speculative Empirismus*)" (Feuerbach, 1839). Así, inspirado por Feuerbach, Ruge dirigió su crítica en contra de la especulación propia de la filosofía hegeliana que permanecía prisionera de un punto de vista estrictamente teórico-filosófico que le impedía su vinculación con la realidad efectiva. Es así que Ruge señalaba lo siguiente:

> La carencia del giro hegeliano en su totalidad, es decir, el colocarse fuera de la historia viviente y localizarse en un punto de vista unilateralmente teórico y fijar a este como el punto de vista absoluto, es también la carencia de su Filosofía del Derecho y es justamente éste el lugar en donde debe ser experimentada ante todo esa falta (*Der Mangel der ganzen Hegelschen Wendung, aus der lebendigen Geschichte heraus sich auf den einseitig theoretischen Standpunct zu stellen und diesen als den absoluten zu befestigen, ist nun auch der Mangel seiner Rechtsphilosophie und es ist gerade hier der Ort, wo dieser Mangel vorzugsweise gefühlt werden muß*) (Id, no.191, 12 de agosto de 1842: 762).

De acuerdo con esto, Hegel no analizaba al Estado desde la perspectiva de su proceso histórico, sino que procuraba deducirlo desde la esfera de la idea y se privaba con ello de la posibilidad de actuar sobre el desarrollo de la vida política efectiva. La Filosofía del Derecho de Hegel elevaba y convertía así la existencia *real* y las determinaciones *históricas* en determinaciones de carácter *lógico* y, de ese modo, se colocaba como una teoría absoluta que impedía desarrollar una crítica concreta a la realidad efectiva. Para Ruge, se trataba entonces de comprender la constitución del Estado como un producto de la historia y, de ese modo, explicar y criticar a instituciones centrales del Estado de la época, como la monarquía hereditaria, el mayorazgo, el sistema bicameral, etc. como existencias *históricas* y no como categorías y determinaciones provenientes del ámbito de la *lógica*. La recepción que Ruge hizo de la crítica de Feuerbach a la filosofía especulativa de Hegel y la pretensión de aplicar esa crítica ante todo al ámbito del Derecho se convirtieron en una suerte de estímulo para Marx, quien retomó la crítica de Ruge inspirada por Feuerbach y buscó desarrollarla en forma aún más sistemática y radical.

En el otoño de 1842 Marx escribió para la *Rheinische Zeitung* un artículo sobre las *Verhandlungen des sechsten rheinischen Landtags: Debatten über das Holzdieb-*

stahlgesetz. Es en este periodo que surgen también los ensayos que llevan por título *Der Kommunismus und die Augsburger 'Allgemeine Zeitung'*, *Die Kommunalreform und die 'Kölnischen Zeitung'*, *Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger 'Allgemeinen Zeitung'* über die ständischen Ausschüsse in Preußen, *Der Ehescheidungsgesetzentwurf* y *Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel* (todo ello en: MEGA I-1: 199-240, 251-259, 272-285, 287-290 y 296-323). En todos estos artículos y ensayos se abordaban preguntas concretas relacionadas con el Estado prusiano cuyo análisis ofreció a Marx un conocimiento más detallado sobre las relaciones entre los intereses de los propietarios de la tierra y el Estado y, en general, sobre el Derecho, los estamentos y las instituciones del Estado en general. Todos estos trabajos muestran, además, un tratamiento y conocimiento intensivos del desarrollo del Derecho y del Estado en la historia y una comprensión más precisa del Estado prusiano y de las relaciones jurídicas del Derecho semifeudal existentes en aquel momento en Alemania.

Poco después, en 1843, Marx elaboró planes concretos con Arnold Ruge para la edición de una revista que debía ser editada en el extranjero y cuyo propósito era esclarecer posiciones tanto teóricas como políticas. Ambos buscaban en aquel momento clarificarse teóricamente sobre la esencia y papel del Estado. De este modo, Arnold Ruge se proponía escribir una "política radical (*radicale Politik*)" con la que pretendía inaugurar la revista proyectada con Marx. Para ese trabajo Ruge comenzó a realizar estudios detallados sobre la historia de la Constitución y las instituciones y relaciones jurídicas, tal y como se desprende de una carta que dirigió a Adolph Stahr (Ruge, 1843: 299). Es en este mismo marco que Ruge emprendió también estudios sobre los "más recientes franceses para tratar, en una forma que fuera lo más comprehensiva y esclarecedora posible, los temas políticos y se les pudiera entender en su contexto de una manera más detallada de lo que hasta entonces se había hecho" (Ruge, 1843: 307). Dos meses antes, el 13 de marzo de 1843, Marx había comunicado a Arnold Ruge su opinión sobre las *Vorläufige Thesen* de Feuerbach, que Marx había leído hacia el fin de febrero de 1843. Es ahí que deja entrever en qué dirección y con qué orientación deseaba emprender su lectura y crítica de la filosofía hegeliana del Derecho. Marx señala en este sentido lo siguiente:

> Los aforismos de Feuerbach no tienen razón para mí en un punto: él remite demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política. Pero esta es la única alianza a través de la cual la filosofía actual puede convertirse en una verdad. Acontecerá como en el

> siglo XVI cuando a los entusiastas de la naturaleza correspondía otra hilera constituida por los entusiastas del Estado (*Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht Recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündniß, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann. Doch wird's wohl gehn, wie im 16ten Jahrhundert. wo den Naturenthusiasten eine andere Reihe von Staatsenthusiasten entsprach*) (MEGA III-1: 45).

La crítica a Hegel debía ser para Marx una crítica ante todo *política*. Ello significaba un esclarecimiento del Estado, de su funcionamiento, de su relación con la sociedad y de su génesis como un producto históricamente condicionado, marcado por la tensión entre la expresión de los asuntos e intereses universales, por un lado, y la esfera de los intereses particulares, por el otro. Marx dirigió su atención al análisis de dos planos la investigación del proceso de la disolución de la identidad entre los estamentos "políticos" y los estamentos "sociales" hacia el fin de la Edad Media en el marco del cual surgió el "Estado político (*politischer Staat*)" y se autonomizó con respecto a la sociedad; analizó también en qué medida el "elemento estamental", considerado como la expresión de los intereses particulares en la época moderna ofrecía solamente la ilusión de que el Estado expresaba los intereses del pueblo lo cual constituía la "ilusión política de la sociedad civil (*politische Illusion der bürgerlichen Gesellschaft*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 66).

Como ya se ha dicho, en el trasfondo de las reflexiones desplegadas en estas obras y manuscritos se encuentran, desde luego, experiencias políticas que llevaron a Marx a desarrollar sus estudios teóricos y a repensar la situación política en Alemania en esa época. Este proceso se desarrolla en una época en la que, al interior de Alemania se formaba y diferenciaba el movimiento de oposición antifeudal. Así, en aquel momento tenían lugar luchas de la burguesía alemana por abrir un espacio para su participación en el poder político cuyo programa apuntaba al establecimiento de un Estado constitucional burgués bajo la forma de una monarquía constitucional. Por otra parte, en el interior del régimen imperante tenía que ser implementada una reforma de la Constitución estamental de carácter feudal. Simultáneamente, otros sectores vinculados al orden feudal deseaban derogar las reformas que habían sido implementadas después de las guerras de liberación de 1812-1813. En aquel momento se comenzaba a delinear a la vez la aparición de un nuevo actor social en el escenario político. En efecto, la rebelión de los tejedores de Silesia en junio de 1844 introdujo una nueva etapa en el escenario político de la época. Por vez primera en

la historia de Alemania aparecía, en el interior mismo de la revolución burguesa antifeudal en dirección de una transformación democrático-burguesa, la lucha de clases de la naciente clase trabajadora en contra de la burguesía. La rebelión de los trabajadores textiles ha sido considerada como la primera confrontación abierta de los trabajadores alemanes contra la burguesía que puso de relieve a los pensadores de la época la necesidad de reflexionar sobre esta nueva clase, las condiciones de su emergencia y el sentido, la orientación y localización que su lucha debía tener en el interior de la sociedad alemana de la época.

La tercera sección de la *Filosofía del Derecho* de Hegel está dedicada, como se sabe, a la eticidad (*Sittlichkeit*) y encontramos en ella tres subdivisiones: la primera consagrada a la familia, la segunda a la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) y la tercera al análisis del Estado. Es esta última la que constituye la parte más extensa, pues Hegel le dedica 103 parágrafos. Ella se subdivide, a su vez, en tres grandes apartados: el primero lleva por título "El Derecho estatal interior *(Das Innere Staatsrecht)*", el segundo, "El Derecho estatal exterior (*Das äußere Staatsrecht*)" y, finalmente, el tercero se llama "La Historia del mundo *(Die Weltgeschichte)*". Hegel dirige su atención, ante todo, al primero ("El Derecho Estatal Interior") al que dedica los parágrafos §§ 260 a 329 y comienza el apartado dedicado al Estado señalando que el Estado es "la realidad efectiva de la idea ética, el Espíritu ético (*die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist*)" entendido como la voluntad substancial, clara y evidente a sí misma que se piensa y, en la medida en que lo sabe, toma decisiones y las realiza. De acuerdo con Hegel, el Estado tiene su existencia inmediata en el orden de la costumbre (*Sitte*) y su existencia mediata en la autoconciencia de los individuos singulares, en el saber y en la actividad de ellos y en el modo en que encuentran y realizan "… su *libertad substancial* dentro de [el Estado] (*in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine substantielle Freiheit*)" (*GPhR* § 257). Así comprendido, el Estado se concibe como "la realidad efectiva de la *voluntad* substancial (*die Wirklichkeit des substantiellen Willens*)", como lo que es "*racional* en y para sí (*das an und für sich Vernünftige*)". Hegel previene ante la posible confusión de comprender al Estado desde los parámetros de la sociedad civil e identificarlo sin más con ella. El Estado tiene una relación con el individuo distinta de la que tiene la sociedad civil. La determinación de los individuos es más bien el poder "llevar una vida universal (*ein allgemeines Leben führen*)" en el interior del Estado de modo que

su satisfacción, actividad y comportamiento particulares tengan, tanto como punto de partida al igual que como resultado, lo substancial y universal que caracteriza al Estado. La clave de la racionalidad del Estado así entendida es que en él se alcance la "unidad de la universalidad y la individualidad (*Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit*)" y se relacionen y medien la voluntad particular de los individuos y la voluntad universal, algo que, de acuerdo con Hegel, ya había sido avanzado por Jean-Jacques Rousseau (*GPhR* §258).

Es de este modo que Hegel plantea la forma y el método con los que va a analizar el Estado: en primer lugar, procede a analizar la idea del Estado en su "realidad efectiva *inmediata*, como un Estado individual (*unmittelbare Wirklichkeit und ist der individuelle Staat*)" al modo de un organismo que se relaciona consigo mismo y que está caracterizado por la Constitución *(Verfassung*) o el Derecho estatal interior; en segundo lugar, se dirige al análisis de las relaciones de los Estados individuales entre sí, esto es, a las relaciones de cada Estado individual con otros Estados, y es en ese sentido que hablará de un Derecho estatal exterior (*äußeres Staatsrecht*); finalmente, procederá a analizar la idea del Estado como idea universal comprendida ahora como género y como poder absoluto ("*die allgemeine Idee als Gattung und absolute Macht gegen die individuellen Staaten*") con respecto a los distintos Estados individuales y, de ese modo, como el Espíritu que se da su propia realidad efectiva en el marco del proceso de la historia del mundo ("*Geist, der sich im Prozesse der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt*") (*GPhR* §259).

En *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Paris, 1843-1844) Marx, por su parte, se centra en la sección consagrada al Estado y, dentro de ella, básicamente en el apartado A que lleva por título *Das Innere Staatsrecht* y que comprende, como ya se ha dicho, los parágrafos §§ 260 a 329. Deja así de lado tanto el apartado B como el apartado C, dedicados al análisis del Derecho y de las relaciones de los Estados individuales entre sí, esto es, al plano del Derecho internacional, al igual que al apartado C en el que se tratan el papel del Estado y las relaciones entre los Estados en el proceso de la historia del mundo. Aún más, dentro de la sección dedicada al Derecho estatal interior, Marx dirige su atención al apartado I que lleva por título *Innere Verfassung für sich* (*Constitución interior para sí*) que comprende los parágrafos §§ 272 a 320 y deja de lado el apartado II que lleva por título *Die Souveränität gegen außen (La soberanía hacia el exterior)* que abarca los parágrafos §§ 321 a 329. Dentro del propio apartado I que se compone de tres subdivisiones la primera con el títu-

lo. *Die fürstliche Gewalt (El poder del príncipe*, parágrafos §§ 275 a 286), la segunda. *Die Regierungsgewalt (El poder del gobierno*, parágrafos §§ 287 a 297) y, finalmente, la tercera. *Die gesetzgebende Gewalt* (*El poder Legislativo*, apartados §§ 298 a 320), Marx focaliza su interés en la tercera de ellas, que es también la que había ocupado más espacio dentro del tratamiento del propio Hegel en su *Filosofía del Derecho*. Infelizmente, Marx no concluyó en su totalidad el análisis de los parágrafos que comprende el Poder legislativo en la obra de Hegel y se detiene en el parágrafo § 313.

Marx comienza su análisis con un tratamiento detallado del parágrafo § 271 dentro del apartado *Das Innere Staatsrecht,* mostrando y analizando la separación entre el ámbito de la familia y la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), por un lado, y el Estado, por el otro; una separación y oposición fundamental que, para él, se encuentra en la base de toda la *Rechtsphilosophie* de Hegel. Así, como ya lo subrayara Hegel, el ámbito de la familia y de la sociedad civil delimitan la esfera del Derecho y el bienestar privados que se distingue y opone al ámbito del Estado que se presenta como una "necesidad *exterior* (äusserliche *Notwendigkeit*)" y como un "poder superior (*höhere Macht*)". De este modo, señala Marx, la "*libertad concreta* (***konkrete Freiheit***)" la encuentra Hegel en la identidad del sistema de los intereses particulares de la familia y de la sociedad civil con el sistema de los intereses universales del Estado. De lo que se trata es, entonces, de analizar más detalladamente y determinar en forma más precisa la relación entre ambas esferas, esto es, la esfera de la familia y la sociedad civil, por un lado, y la esfera del Estado, por el otro. El Estado aparece, de acuerdo con ello, como una "necesidad *exterior* (äusserliche *Nothwendigkeit*)", como un "poder (*Macht*)" frente a las esferas de la familia y de la sociedad civil que, en el análisis de Hegel, aparecen bajo una relación de "subordinación (*Unterordnung*)" frente a aquel. De este modo, señala Marx, Hegel habla siempre de una "*dependencia interior* (***innere** Abhängigkeit*)", de una "determinación esencial (*wesentliche Bestimmung*)" de esas esferas y del Derecho privado por parte del Estado, caracterizando esta dependencia con ayuda de la denominación de una relación de "necesidad exterior". De acuerdo con Marx, esta "necesidad exterior" debe ser comprendida en el sentido de que "las leyes e intereses" tanto de la familia como de la sociedad civil deben de doblegarse frente a las leyes e intereses del Estado en caso de existir un conflicto o una colisión entre ambos, de modo que la voluntad y las leyes del Estado aparezcan ante la sociedad civil y la familia como una necesidad y se impongan sobre ellas (MEGA I-2, *KHRPhil*: 5-6). Así, señala Marx, los términos

de "subordinación (*Unterordnung*)" y "dependencia (*Abhängigkeit*)" son expresiones para dar cuenta de una identidad que es "exterior", impuesta sobre la "*esencia autosuficiente* (*selbständiges Wesen*)", sobre la "esencia interior (*inneres Wesen*)" de la familia y la sociedad civil sobre las que se impone una "identidad exterior, forzada, aparente, con el Estado (*äusserliche, erzwungene, scheinbare Identität*)". De este modo, afirma Marx, con ayuda de los términos "subordinación" y "dependencia", Hegel ha expresado esa "identidad escindida (*zwiespältige Identität*)" que trata de pensar la unidad inmanente entre la sociedad civil y la familia, por un lado, y el Estado, por el otro, pero, al mismo tiempo, expresa su "extrañamiento (*Entfremdung*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 6). Con ello Hegel plantea una "*antinomia* irresuelta (*ungelöste Antinomie*)" entre ambas esferas sobre las que se ha impuesto desde el exterior una pretendida identidad que es contradictoria y aparente y en la que no se expresa sino su separación y extrañamiento recíprocos.

Es en este sentido que Marx busca aclarar y criticar las relaciones que Hegel establece entre ambas esferas con ayuda de los términos de "inversión (*Verkehrung*)" y "mistificación (*Mystification*)". En efecto, Marx señala que la familia y la sociedad civil se comprenden como esferas conceptuales del Estado, como las esferas en que se expresa "la infinitud del Estado (*die Unendlichkeit des Staats*)". Es el Estado el que separa dentro de sí a la otra esfera a la que (por otra parte, al mismo tiempo) presupone. Y la separa para poder devenir espíritu infinito realmente efectivo. De este modo, señala Marx, en virtud de dicho proceso el Estado atribuye a las esferas de la familia y de la sociedad civil el material para poder alcanzar su realidad efectiva y, en virtud de esta atribución, realiza, al mismo tiempo, una mediación con ellas. Así, señala él, ocurre como si la idea realmente efectiva se diferenciara interiormente en esferas finitas para, en el ámbito de estas esferas finitas, poder retornar, como idea realmente efectiva, a sí misma. Sin embargo, es justamente aquí donde Marx advierte el "misticismo lógico, panteísta (*der logische, pantheistische Mysticismus*)" que caracteriza a Hegel (MEGA I-2, *KHRPhil*: 8). En efecto, la relación realmente efectiva que existe entre el Estado, por un lado, y la sociedad civil y la familia por el otro, se concibe y formula desde el punto de vista especulativo de Hegel como una mera "*manifestación fenoménica*, como *fenómeno* (*als* ***Erscheinung, als Phänomen***)". Así, esta relación que es presentada por Hegel como una "*mediación realmente efectiva* (***wirkliche Vermittlung***)" entre las esferas del Estado y la sociedad civil y la familia es, en último análisis, la "*manifestación fenoménica de una mediación* (***Erscheinung***

einer Vermittlung)". Con ello la realidad efectiva se formula y expresa no como ella es en sí misma, sino como una realidad distinta. La realidad efectiva aparece desde esta perspectiva como si estuviera desprovista de su propio espíritu y penetrada y atravesada por un espíritu extraño que le viene desde el exterior. De este modo, advierte Marx:

> La idea se subjetiviza y la relación *realmente efectiva* entre la familia y la sociedad civil con respecto al Estado se aprehende como su actividad *interior imaginaria.* La familia y la sociedad civil son las presuposiciones del Estado; ellas son lo propiamente activo; pero, en la especulación, esto se invierte. Pero, si la idea se subjetiviza, los sujetos realmente efectivos, sociedad civil, familia [...], se convierten en momentos objetivos de la idea que significan otra cosa, *carentes de realidad efectiva* (*Die Idee wird versubjektivirt und das* ***wirkliche Verhältniß*** *von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat wird als ihre* ***innere imaginaire*** *Thätigkeit gefaßt. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staats; sie sind die eigentlich thätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektivirt wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie [...] zu* ***unwirklichen*** *anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 8).

La mediación que se establece de este modo entre el Estado, por un lado, y la sociedad civil y la familia, por el otro, es, pues, de acuerdo con Marx, una "mediación aparente (*scheinbare Vermittlung*)" que presenta a las esferas de la sociedad civil y la familia en último término como el resultado, como el producto de la idea. Marx afirma, por el contrario, que son la familia y la sociedad civil las que impulsan y son el motor de todo este proceso. Sin embargo, Hegel interpreta ello en forma invertida presentando a la familia y a la sociedad civil como resultado de la actividad del Estado. En Hegel aquellas aparecen, pues, como producto del desarrollo y decurso de la idea que, por su propia lógica y movimiento internos, las distingue y diferencia internamente, desde sí misma, para hacerlas aparecer como aqéello que la idea exige para hacerse consciente de sí misma. Pero, de esta manera, subraya Marx, las determinaciones de la familia y la sociedad civil no provienen de ellas mismas, no son "autodeterminaciones (*Selbstbestimmungen*)", sino determinaciones que les vienen dadas por una instancia exterior, en este caso desde el Estado y, en último análisis, desde la idea. Marx dirá así que el Estado no puede existir sin la "base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil; ellas son una *conditio sine qua non* para el Estado (*der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Ba-*

sis der Familie und die künstliche Basis der Bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine Conditio sine qua non)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 9). Hegel invierte más bien esta relación y así la condición (esto es, la familia y la sociedad civil), se convierte en lo condicionado, lo determinante, en lo determinado, lo productor, en el producto. Es en este sentido que Marx habla de una mistificación: "el hecho del que se parte no se comprende como tal, sino como resultado místico. Lo realmente efectivo se convierte en el fenómeno (*Die Thatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt. Das Wirkliche wird zum Phänomen*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 10). Es aquí donde se encuentra, para él, "el misterio entero de la Filosofía del Derecho y de la filosofía de Hegel en general" (*das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der hegel'schen Philosophie überhaupt*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 9).

Es en ese mismo sentido que Marx comenta, a propósito del parágrafo §266 de la *Filosofía del Derecho*, que el tránsito de la familia y de la sociedad civil al Estado es analizado por Hegel de tal manera que el Espíritu de aquellas esferas que es en sí el Espíritu del Estado se relaciona ahora también consigo mismo y adquiere así "*realidad efectiva* como su interior (*als ihr Inneres sich wirklich ist*)". Sin embargo, este tránsito no se realiza aquí a partir de la esencia *particular* (*besondere[s] Wesen*) de la familia y de la sociedad civil, por un lado, y de la esencia particular del Estado, por el otro. Para Marx se trata en último análisis del mismo tránsito que Hegel había analizado en el ámbito de la *Lógica* desde la esfera de la *esencia* (*Wesen*) a la del *concepto* (*Begriff*), tránsito que se puede encontrar también en el ámbito de la filosofía de la naturaleza desde la naturaleza inorgánica hacia la vida. Aparecen así, de nuevo, ahora en el ámbito del Derecho, del Estado y de la política, las mismas categorías en los análisis que Hegel ofrece de esas distintas formas de transición en otros planos. En todos los casos Hegel busca ofrecer determinaciones de carácter abstracto y universal para las determinaciones individuales, concretas, pero, de ese modo, sostiene Marx, ofrece una explicación equivocada de estas últimas explicándolas a partir de un entramado lógico y conceptual que se les impone desde el exterior (MEGA I-2, *KHRPhil*: 10-11).

En forma análoga, Marx señala, a propósito del parágrafo § 267, que, para Hegel, el sujeto es la "necesidad en la idealidad", la "idea en el interior de sí misma (*Nothwendigkeit in der Idealität, die Idee innerhalb ihrer selbst*)", mientras que el predicado está dado por la convicción política y por la Constitución política. La convicción política

aparece como la sustancia *subjetiva* del Estado mientras que la Constitución política lo hace como su substancia *objetiva*. En cualquier caso, anota Marx, es claro que en Hegel el desarrollo lógico desde la familia y la sociedad civil en dirección al Estado es una "*apariencia* pura (*reiner* ***Schein***)" en el interior de un proceso en el que la idea se convierte en sujeto y lo que es realmente el sujeto en sentido propio, el sujeto realmente efectivo, se degrada al nivel de un predicado (MEGA I-2, *KHRPhil*: 11). El análisis de Hegel se caracteriza entonces, de nuevo, por una "inversión" (*Verkehrung*) que ahora aparece como una inversión entre el sujeto y el predicado, pues el que Hegel considera como predicado es en realidad el sujeto y, a la inversa, el que presenta como sujeto es en realidad el predicado. Para Hegel, pues, concluye Marx:

> El único interés es la "idea" sin más, encontrar la "idea lógica" en todo elemento, sea el del Estado, sea el de la naturaleza, y los sujetos realmente efectivos [...] se convierten en meros *nombres* de un modo tal que solamente existe la apariencia de un conocimiento realmente efectivo, pues permanecen sin ser conceptualizadas las determinaciones porque no han sido comprendidas en su esencia específica (*Das einzige Interesse ist "die Idee" schlechthin, die „logische Idee" in jedem Element, sei es des Staates, sei es der Natur wiederzufinden und die wirklichen. Subjekte, wie hier die "politische Verfassung" werden zu ihren blosen Namen, so daß nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist, denn es bleiben unbegriffne, weil nicht in ihrem spezifischen Wesen begriffene Bestimmungen*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 12-13).

La reflexión hegeliana aparece así dotada de una "peculiaridad estilística (*eine Stylistische Eigenthümlichkeit*)" que no es, en último análisis, más que "un producto del misticismo (*ein Product des Mysticismus*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 13). Hegel, pues, de acuerdo con Marx, "desarrolla su pensamiento no desde el objeto, sino que más bien desarrolla el objeto de acuerdo con un pensamiento que ha devenido en sí mismo acabado y concluido en la esfera abstracta de la Lógica (*Er entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordnen Denken*)" con lo que ha ofrecido en último término "una mistificación manifiesta (*eine offenbare Mystification*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 15). El curso de su análisis se encuentra predeterminado por "la naturaleza del concepto" que aparece sellado en la "*Sagrada Casa* (de la Lógica) de los registros sagrados (*versiegelt in der Santa Casa (der Logik) heiligen Registern*)". "Idea" y "concepto" son en Hegel, pues, "abstracciones autonomizadas (*verselbstständigte Abstraktionen*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 15).

Es en este sentido que Marx se dirige al parágrafo §270 de la *Filosofía del Derecho*. En él, Hegel afirma que el Espíritu que se sabe y quiere a sí mismo constituye la sustancia del Estado y que este espíritu que se ha formado y se sabe a sí mismo constituye el sujeto y el fundamento, por lo que en él reside la "autosuficiencia del Estado (*Selbstständigkeit des Staats*)". De este modo, el fin y contenido universales de este espíritu que constituye la sustancia del Estado no es sino el interés universal y la conservación de los intereses particulares en el interior de ese interés universal, de una manera que se enlacen la realización efectiva de ese contenido abstracto, la realización efectiva de esos interés universal y la conservación de los intereses particulares en el interior de ese interés universal, intereses que solo pueden ser alcanzados justamente a través de la existencia del Estado y de su diferenciación interna en distintos poderes, como un poder dividido (*als eine gegliederte Macht*). En todo ello Marx encuentra, de nuevo, un proceso de mistificación tanto del fin del Estado como de los poderes en los que este se divide interiormente, pues uno y otros se exponen como "modos de existencia de la sustancia, separados de su existencia realmente efectiva (*als Daseinsweisen der Substanz dargestellt und getrennt von ihrem wirklichen Dasein*)". El contenido concreto, las determinaciones realmente efectivas se presentan así como algo "formal (*formell*)" y determinaciones completamente abstractas de la forma se presentan como el contenido concreto. La esencia de las determinaciones del Estado se presenta ahora en su figura más abstracta como un conjunto de determinaciones lógico-metafísicas. Con ello es claro que a Hegel, al decir de Marx, no le interesa la Filosofía del Derecho, sino que su verdadero interés reside en la Lógica:

> El trabajo filosófico no es el que el pensar se corporaliza en determinaciones políticas, sino que las determinaciones políticas existentes desaparecen en pensamientos abstractos. El momento filosófico no es la lógica de las cosas, sino la Cosa de la Lógica. La lógica no sirve para la prueba del Estado, sino que es el Estado el que sirve para la prueba de la Lógica (*Nicht daß das Denken sich in politischen Bestimmungen verkörpert, sondern daß die vorhandenen politischen Bestimmungen in abstrakte Gedanken verflüchtigt werden; ist die philosophische Arbeit. Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 18).

Así pues, la idea de que la sustancia se tiene que especificar y diferenciar internamente en diferencias que son establecidas en el orden del concepto a través de las

cuales esa misma sustancialidad adquiere determinaciones fijas y realmente efectivas, afirma Marx, pertenece a la Lógica y es una idea previa a la propia Filosofía del Derecho que Hegel busca ajustar precisamente a esa idea previa. Es, pues, desde la Lógica que Hegel analiza y comprende al Derecho. De este modo, subraya Marx, "la Filosofía del Derecho entera [es] solo un paréntesis de la Lógica (*So ist die ganze Rechtsphilosophie nur Parenthese zur Logik*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 19).

Marx se dirige posteriormente al primer apartado de la sección consagrada al Estado que lleva por título *Innere Verfassung für sich* (*Constitución interior para sí*). Hegel señala en el parágrafo § 272, que es con el que se abre este apartado, que la Constitución es racional en la medida en que sus momentos pueden ser disueltos y analizados como momentos lógicos de carácter abstracto. De acuerdo con esto, la eficacia y realidad efectiva del Estado no se determina a partir de un análisis de su naturaleza especifica, sino a partir y desde la naturaleza del concepto, el cual, a su vez, expresa el "movimiento perpetuo mistificado del pensamiento abstracto" ("*Der Staat hat seine Wirksamkeit nicht nach seiner spezifischen Natur zu unterscheiden und zu bestimmen, sondern nach der Natur des Begriffs, welcher das mystificirte Mobile des abstrakten Gedankens ist*") (MEGA I-2, *KHRPhil*: 19). Así, la razón de la Constitución se explica desde la abstracción de la Lógica y no desde el análisis del concepto del Estado como tal. De este modo, señala Marx, Hegel nos ofrece en el lugar del concepto de la Constitución la constitución del concepto: "el pensamiento no se orienta por la naturaleza del Estado, sino que el Estado se rige por un pensamiento acabado (*Statt des Begriffs der Verfassung, erhalten wir die Verfassung des Begriffs. Der Gedanke richtet sich nicht nach der Natur des Staats, sondern der Staat nach einem fertigen Gedanken*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 20).

Lo anteriormente expuesto ofrece el horizonte general en el que se despliega y comprende la crítica de Marx a la Filosofía del Derecho de Hegel. Marx se dedica a continuación a analizar los tres apartados en que se divide esta sección: El Poder del Príncipe (parágrafos §§ 275 a 286); El Poder del Gobierno (parágrafos §§ 287 a 297) y, finalmente, El Poder Legislativo (parágrafos §§ 298 a 320). En esos tres apartados Marx habrá de concentrar su atención ante todo en el tercero.

* * *

En su análisis de ***El Poder del Príncipe*** (***Die fürstliche Gewalt***), Marx vuelve sobre los tópicos centrales ya señalados de su crítica a Hegel. Es así que, por ejemplo, al referirse al parágrafo §279 de la *Filosofía del Derecho*, señala que, si Hegel hubiera partido de los sujetos realmente efectivos como la base que constituye al Estado, no habría necesitado subjetivizar el Estado en forma mística. Es así que lo dice Marx: "*Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten, als den Basen des Staats ausgegangen, so hätte er nicht nöthig auf eine mystische Weise den Staat sich Versubjektiviren zu lassen*" (MEGA I-2, KHRPhil: 24). Así, subraya él, cuando Hegel dice que "la subjetividad es en su verdad sólo como *sujeto*, la personalidad es solo como *persona*", Hegel está practicando en realidad, otra vez, una "mistificación" (*Mystifikation*) para preparar el papel que le va a asignar a la figura del monarca:

> Justamente porque Hegel parte de los predicados y de la determinación universal en lugar de partir del ente real (*ὑποκείμενον,* sujeto) y que, sin embargo, tiene que haber un portador de esta determinación, la idea mística se convierte justamente en tal portador. Se trata del dualismo por el que Hegel no considera lo universal como la esencia realmente efectiva de lo finito, de lo existente, de lo determinado, o bien que el ente realmente efectivo no se considera como el *verdadero sujeto* de lo infinito (*Es ist dieß der Dualismus, daß Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen des Wirklich Endlichen, d. i. Existirenden, Bestimmten betrachtet oder das wirkliche Ens nicht als das wahre Subjekt des Unendlichen*).
>
> De este modo se objetiviza la soberanía, la esencia del Estado, en primer lugar como una esencia autosuficiente. A continuación, como se comprende, esto objetivo tiene que convertirse de nuevo en sujeto. Este sujeto aparece fenoménicamente ahora como una autocorporización de la soberanía mientras que la soberanía no es otra cosa que el Espíritu objetivizado de los sujetos del Estado (*So wird hier die Souverainetät, das Wesen des Staats, zuerst als ein selbstständiges Wesen betrachtet, vergegenständlicht. Dann versteht sich, muß Dieß Objektive wieder Subjekt werden. Dieß Subjekt erscheint aber dann als eine Selbstverkörperung der Souverainetät, während die Souverainetät nichts anders ist, als der vergegenständlichte Geist der Staatssubjekte*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 24-25).

Es en este sentido que, unas líneas más adelante, Marx se refiere al análisis de Hegel como un "idealismo del Estado (*Staatsidealismus*)" que, en lugar de partir de la autoconciencia realmente efectiva de los ciudadanos, considera más bien al monarca como el Ser divino realmente efectivo, como la corporeización realmente efectiva de la idea (MEGA I-2, *KHRPhil*: 25). Hegel parece estar ofreciendo el desarrollo inmanente de la ciencia del Derecho que, como se recuerda, toma como punto de inicio

el concepto de la voluntad, voluntad que en el comienzo aparece en forma abstracta y va adquiriendo a lo largo del análisis sucesivas determinaciones hasta adquirir un contenido concreto. Este contenido concreto parece condensarse justamente en la figura del Monarca (MEGA I-2, *KHRPhil*: 27).

Así, para Hegel, afirma Marx, la persona moral —sea esta la familia o bien la sociedad— tiene el carácter de personalidad solamente de modo abstracto. Por el contrario, el monarca tiene al Estado en el interior de sí mismo. Así, en lugar de que el Estado sea analizado como la realidad social efectiva suprema del hombre, Hegel comprende más bien a un hombre empírico individual —esto es, al monarca– como la suprema realidad efectiva del propio Estado. Se plantea de esta manera, de nuevo, una "inversión de lo subjetivo en lo objetivo y de lo objetivo en lo subjetivo (*Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 40). Es en este sentido que su análisis es caracterizado por Marx como una "especulación mística (*mystische Speculation*)" por la cual una existencia empírica *particular*, una existencia empírica individual, la del monarca, a diferencia de toda otra existencia empírica, se comprende como la existencia de la idea (MEGA I-2, *KHRPhil*: 42-43).

En su análisis de los parágrafos en los que Hegel trata de ***El Poder del Gobierno (Die Regierungsgewalt)***, Marx señala, a propósito del parágrafo §287, que lo que Hegel dice en torno al poder del gobierno no tiene el rango de un análisis filosófico en sentido estricto, pues buena parte de él coincide casi literalmente con lo que se establece en el *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* promulgado en 1794 como resultado de la codificación del Derecho Privado del Estado prusiano (MEGA I-2, *KHRPhil*: 48). Así, quizá el núcleo del análisis de Hegel sobre el poder del gobierno se centra en lo que dice sobre la administración y, más específicamente, sobre la burocracia. El análisis de Hegel, como Marx lo ha subrayado desde el inicio, toma como punto de partida la separación entre el Estado y la sociedad civil como el imperio de los intereses particulares y comprende a la burocracia en el interior de esta separación. Hegel, señala Marx, no desarrolla ni analiza un contenido concreto de la burocracia, sino sólo algunas determinaciones generales que derivan de su organización formal. Así, Hegel asume como presuposición en su análisis de la burocracia a las corporaciones señalando que la corporación es la burocracia de la sociedad civil y, en forma análoga, la burocracia es la corporación del Estado (MEGA I-2, *KHRPhil*: 48-49). La burocracia es considerada como el "*formalismo del Estado* de la sociedad

civil (*Die "Bureaucratie" ist der "**Staatsformalismus**" der bürgerlichen Gesellschaft*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 50), la conciencia del Estado, la voluntad del Estado, el poder del Estado como una corporación. La burocracia es así la corporación consumada y su impronta le viene dada desde la corporación que es comprendida por Hegel, según Marx, como una burocracia inacabada, incompleta. La corporación es el intento de la sociedad civil por convertirse en Estado y, de la misma manera, la burocracia es el Estado que se ha convertido, que se ha hecho realmente en sociedad civil (MEGA I-2, *KHRPhil*: 50). Así comprendida, la burocracia es, al decir de Marx, "el Estado imaginario al lado del Estado real, el espiritualismo del Estado (*der imaginaire Staat neben dem reellen Staat, der Spiritualismus des Staats*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 51) e imprime a todo una doble significación: por un lado, una significación real y, por el otro, una significación burocrática. La esencia real se trata entonces conforme a su esencia burocrática, conforme a su esencia espiritual localizada en el más allá. Es así que Marx habla de que la única manera en que puede tener lugar la "supresión de la burocracia (*Aufhebung die Bürokratie*)" puede ser solamente que el interés universal no lo sea solamente en el ámbito del pensamiento, en el espacio de la abstracción, sino que devenga realmente efectivo (MEGA I-2, *KHRPhil*: 52).

A lo largo del análisis que Hegel realiza del poder del gobierno se mantiene así la separación insuperable entre el Estado y la sociedad civil. Esta separación es en realidad una oposición que ha sido fijada y establecida por Hegel desde un inicio. El Estado toca a la sociedad civil solamente a través de sus diputados, a quienes ha sido confiado el cuidado del Estado en el interior de la esfera de la sociedad civil. Sin embargo, la separación y oposición inicial entre Estado y sociedad civil no es ni puede ser suprimida mediante la inclusión de los diputados y de sus funciones, sino que con ello más bien se establecen en forma aún más rígida y se anclan firmemente en la ley. El Estado se hace valer y se impone así como algo extraño a la *esencia* de la sociedad civil, situándose en un más allá con respecto a ella que más bien se vuelve contra ella ("*Der 'Staat' wird als ein dem **Wesen** der bürgerlichen Gesellschaft fremdes und jenseitiges von Deputirten dieses Wesens gegen die bürgerliche Gesellschaft geltend gemacht*". MEGA I-2, *KHRPhil*: 53).

Los problemas planteados en los apartados que Hegel consagra al poder del príncipe y al poder del gobierno reaparecen de nuevo en el análisis que Marx dedica a la parte que Hegel consagra a ***El Poder Legislativo*** (***Die Gesetzgebende Gewalt***). Es a este apartado al que Marx asigna un mayor espacio en su análisis y crítica de la

Rechtsphilosophie. Marx recuerda en este sentido que el Poder Legislativo en Hegel se refiere a las leyes como tales, a su promulgación, validez y determinación adicional, señalando que este poder es una parte de la Constitución (*Verfassung*) que está presupuesta al poder legislativo y que, así entendida, reside fuera de la determinación directa en y para sí por parte de ese mismo poder legislativo. Es así que Marx procede a realizar una serie de señalamientos en torno a las relaciones entre el poder legislativo, por un lado, y la Constitución, por el otro. De este modo se remite a la experiencia de la Revolución francesa, subrayando que ha sido el Poder legislativo el que hizo la Revolución francesa para lo cual tuvo que combatir una Constitución que ya había sido rebasada históricamente, y ello justamente porque el poder legislativo era el representante del pueblo, esto es, al decir de Marx, la "voluntad del género (*Repräsentant des Volkes, des Gattungswillens*)". No fue, pues, de acuerdo con Marx, el poder del gobierno el que hizo la revolución. Aún más, el poder del gobierno ha hecho solamente "las pequeñas revoluciones, las revoluciones retrógradas, las reacciones (*die kleinen Revolutionen, die retrograden Revolutionen, die Reactionen gemacht*)". Él ha sido el responsable de la reacción, no ha realizado ninguna revolución para desarrollar una nueva Constitución sino, por el contrario, ha hecho revoluciones en contra de la Constitución. El poder del gobierno ha sido más bien el representante de la voluntad particular, del arbitrio subjetivo, de la "parte mágica de la voluntad" ("*...sie hat nicht für eine neue Verfassunggegen eine alte, sondern gegen die Verfassung revolutionirt; eben weil die Regierungsgewalt der Repräsentant des besondern Willens, der subjektiven Willkühr, des magischen Theils des Willens war*") (MEGA I-2, *KHRPhil*: 61). Es de este modo que Marx se plantea la pregunta en torno a si el pueblo tendría o no el Derecho de darse a sí mismo una nueva Constitución. Esta pregunta se responde de modo afirmativo. En efecto, se requiere siempre de una nueva Constitución en el momento en que la Constitución precedente ha cesado de ser "una expresión realmente efectiva de la voluntad del pueblo" y se "ha convertido en una ilusión práctica (*die Verfassung, sobald sie aufgehört hat, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein, eine praktische Illusion geworden ist*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 61). El conflicto entre la antigua y la nueva Constitución es un conflicto en el que se expresa la colisión irresuelta entre la Constitución, por un lado, y el poder legislativo, por el otro, a la que se añade otra más entre el poder legislativo y el poder del gobierno, esto es, entre la ley y la ejecución de la misma (MEGA I-2, *KHRPhil*: 63).

En este proceso Marx observa la manera en que Hegel convierte los "asuntos universales" que son el objeto del Estado en una entidad subjetiva para aparecer así autonomizados y subjetivizados. Así, afirma Marx, en lugar de que los sujetos se objetiven y expresen en los "asuntos universales", Hegel, por el contrario, convierte a los "asuntos universales" del Estado en el "sujeto". Los sujetos no requieren de los "asuntos universales" como si estos fueran sus verdaderos asuntos, sino que, más bien, por el contrario, son los "asuntos universales" los que requieren de los sujetos para su "existencia formal (*formelle Existenz*)" ("*Statt, daß die Subjekte sich in der 'allgemeinen Angelegenheit' vergegenständlichten, läßt Hegel die 'allgemeine Angelegenheit' zum 'Subjekt' kommen. Die Subjekte bedürfen nicht der ‚allgemeinen Angelegenheit' als ihrer wahren Angelegenheit, sondern die allgemeine Angelegenheit bedarf der Subjekte zu ihrer formellen Existenz*") (MEGA I-2, *KHRPhil*: 65). Los "asuntos universales" existen para Hegel "en sí" como los asuntos del gobierno, etc. Sin embargo, existen sin ser en realidad los asuntos universales realmente efectivos. Así, los asuntos universales parecen ya dados de antemano, fijos y presupuestos, sin que sean los asuntos realmente efectivos del pueblo. De este modo, los asuntos, intereses y problemas del pueblo se asumen por parte del Estado sin la intervención, la actividad y la participación del propio pueblo. Con ello se plantea una "ilusión" que hace de los asuntos del Estado los asuntos del pueblo, aunque, y esto es lo contradictorio, sin la intervención y participación directa del propio pueblo (MEGA I-2, *KHRPhil*: 66). Es en este sentido que Marx señala que:

> En los Estados modernos, como en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la *realidad efectiva consciente, verdadera, del asunto universal es solamente formal* o *solamente lo formal es asunto universal realmente efectivo (In den modernen Staaten, wie in Hegels Rechtsphilosophie ist die bewußte, die* ***wahre Wirklichkeit der allgemeinen Angelegenheit nur formell*** *oder* ***nur das Formelle ist wirkliche allgemeine Angelegenheit****)* (MEGA I-2, *KHRPhil*: 68).

A Hegel no parece interesarle la búsqueda de una realización efectiva adecuada del "ser para sí del asunto universal". Más bien parece contentarse con la búsqueda y determinación de una existencia empírica que pueda ser disuelta en una categoría lógica que le ha sido dada previamente y esa categoría lógica es ofrecida para Hegel por el elemento estamental, todo ello en un proceder que desea "transformar a la Lógica en verdadera objetividad (*die Logik in wahre Gegenständlichkeit verwandelt sehn will*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 68).

De acuerdo con lo anteriormente señalado, el Estado constitucional es un Estado en el que el interés del Estado es solamente de modo formal el interés realmente efectivo del pueblo y la realidad efectiva del Estado es solamente una "*realidad efectiva formal* (***formelle Wirklichkeit***)". El Estado asume con ello el carácter de una "*formalidad* (***Formalität***)", de una "*ceremonia* (***Ceremonie***)". De este modo, el elemento estamental no es sino la mentira legal, la mentira sancionada de los Estados constitucionales según la cual el Estado sería el representante del interés del pueblo o bien de que el pueblo es el interés del Estado (MEGA I-2, *KHRPhil*: 69). Con ello, señala Marx, Hegel delinea un "*poder metafísico* del Estado (***metaphysische** Staatsgewalt*)" que es "la residencia más apropiada de la ilusión metafísica y universal del Estado (*der geeigneste Sitz der metaphysischen, allgemeinen Staatsillusion*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 69).

Así, habiendo partido de una separación radical entre el Estado, por un lado, y la sociedad civil, por el otro, Hegel parece delinear dos vías de relación entre estas esferas previamente separadas por principio. La primera de estas vías es desde la sociedad civil y a través de la manera en que ésta se expresa por medio de los estamentos a través de los cuales expresa su voluntad y la dirige al Estado. De este modo, la determinación conceptual propia de los estamentos es no otra sino la de la reflexión de la sociedad civil en dirección al Estado. De la misma manera, los diputados, los burócratas del Estado, son el modo en que este último busca relacionarse con la sociedad civil y dirigirse a ella en tanto esfera separada (MEGA I-2, *KHRPhil*: 70). El Estado y el gobierno se consideran como idénticos y se colocan en un extremo; en el otro extremo aparece la sociedad civil. En este análisis y en el desarrollo de la separación entre el Estado y la sociedad civil se encuentran para Marx todas las contradicciones de la exposición hegeliana. De este modo, señala él, Hegel ha tomado como punto de partida y como presupuesto la separación (*Trennung*) de la sociedad civil y del Estado, una situación que caracteriza al mundo moderno y, al mismo tiempo, la ha comprendido y desarrollado "como *momento necesario de la Idea*, como verdad absoluta de la razón (*als **nothwendiges Moment der Idee** entwickelt; als absolute Vernunftwahrheit)*" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 80). Hegel ha expuesto, pues, al Estado "en su figura *moderna* de la *separación* de los distintos poderes (*in seiner **modernen** Gestalt der **Trennung** der verschiedenen Gewalten dargestellt*)" (MEGA), oponiendo así lo universal del Estado, que es en y para sí, a los intereses y necesidades particulares de la sociedad civil. Con una palabra, afirma Marx,

Hegel ha expuesto por todas partes el conflicto entre la sociedad civil y el Estado y lo profundo de su análisis se encuentra justamente en el hecho de que en él se expresa y analiza esta separación entre la sociedad civil y el Estado como una "contradicción (*Widerspruch*)". No obstante, lo falso de ese análisis, según Marx, es que él parece detenerse y contentarse con la *apariencia* de disolución de esa separación que está presente ya desde su mismo punto de partida (MEGA I-2, *KHRPhil*: 79-80).

Esta separación entre el Estado y la sociedad civil se proyecta y expresa también en el interior de los individuos que viven y se reproducen en el interior de dicha escisión constitutiva. En efecto, en ellos se opera una separación entre el ciudadano (*Staatsbürger, citoyen*) y el burgués (*Bürger, bourgeois*). El primero es el miembro de la sociedad política y el segundo es el miembro de la sociedad civil y ambos se hallan separados entre sí. De este modo, señala Marx, como "ciudadano realmente efectivo (*wirklicher Bürger*)" el individuo se encuentra en el interior del Estado moderno en una doble organización y lleva una doble vida, a saber: por un lado, se encuentra en el interior de la organización *política* burocrática que es para él una determinación formal exterior de un Estado que le aparece como situado en el más allá, de un poder del gobierno que parece no tocarlo a él y a su realidad efectiva; por otro lado, el individuo en las sociedades modernas se encuentra también en el interior de la organización *social*, esto es, en el interior de la sociedad civil como un "hombre privado" (*Privatmann*) situado fuera del Estado. En la primera de las organizaciones el Estado se comporta como una oposición formal al ciudadano; en la segunda, el ciudadano se relaciona como oposición material al propio Estado. De este modo, para comportarse entonces como un "ciudadano realmente efectivo" (*wirklicher Staatsbürger*), para adquirir significación y efectividad política, el individuo tiene que salir por así decirlo de su realidad social-burguesa efectiva, hacer abstracción de ella y retornar a su individualidad, pues, afirma Marx, la única existencia que encuentra para su ser ciudadano es su "individualidad sin tacha y pura (*pure, blanke Individualität*)". Así, solo saliendo del orden y de la organización de la sociedad civil, solo como "individuo puro" es que él puede convertirse en ciudadano del Estado (*Staatsbürger).* La separación entre la sociedad civil y el Estado aparece entonces también como una separación entre el "ciudadano del Estado (*Staatsbürger*)", por un lado, y el miembro de la sociedad civil que constituye su realidad efectiva, por el otro:

> La separación entre la sociedad civil y del Estado político aparece necesariamente como una separación entre el ciudadano *político*, el ciudadano, y la sociedad civil, y su realidad efectiva empírica real, pues como idealista del Estado él es un ser *completamente otro, distinto*, diferente y puesto en contra de su realidad efectiva (*Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des Politischen Staates erscheint nothwendig als eine Trennung des* ***politischen*** *Bürgers, des Staatsbürgers von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eignen wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein* ***ganz anderes****, von seiner Wirklichkeit* ***verschiedenes****, unterschiedenes, entgegen geseztes Wesen*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 87).

En el marco del análisis del Estado brindado por Hegel, el sujeto se escinde así para aparecer como un "sujeto doble (*doppeltes Subjekt*)" cuya identidad es en realidad una "identidad ilusoria (*illusorische Identität*)". El sujeto realmente efectivo, señala Marx, permanece idéntico a sí mismo y no pierde su identidad en las distintas determinaciones de su esencia. Sin embargo, en el interior de la sociedad moderna caracterizada por ese dualismo irresoluble entre la sociedad civil y el Estado, el ser humano no aparece como sujeto unificado, sino escindido en un doble plano y llevando una doble vida: por un lado, identificándose en el interior de la sociedad civil con un predicado, a saber: el de su adscripción a un estamento donde las diferencias estamentales adquieren una determinación que les es asignada desde fuera, desde la esfera política; por otro lado, al mismo tiempo, esa misma diferencia estamental adquiere en el interior de la esfera política —esto es, en el interior del Estado— una determinación que no proviene de la propia esfera política, sino que le es asignada por el sujeto desde la esfera de la sociedad civil. Hegel se afana por establecer una identidad entre ambos sujetos —entre el sujeto de la sociedad civil y el sujeto de la esfera política— que busca establecer a través de ambos predicados que están dados a su vez por la pertenencia del sujeto a los estamentos. Pero, de ese modo, el sujeto y sus predicados se mistifican y se despliegan en una doble figura ilusoria e indeterminada (*cfr.* MEGA I-2, *KHRPhil*: 91-92). Se trata, pues, afirma Marx, de uno y el mismo sujeto que, sin embargo, es considerado y comprendido en distintas significaciones que no pueden ser reconducidas a una unidad. Sin embargo, esas significaciones no provienen de una determinación que el sujeto se da a sí mismo de forma autónoma, sino que se trata en ambos casos de una determinación "alegórica", pues, en cada caso, la significación en una esfera viene dada por una significación que proviene de la otra esfera: "La significación que la diferencia estamental burguesa adquiere en la esfera política no parte de ella, sino de la esfera política" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 92).

Es justamente en ese sentido que Marx subraya la incapacidad de Hegel de establecer un "tránsito (*Übergang*)" entre esas dos esferas que han sido comprendidas desde un inicio como irremediablemente separadas. Aunque Hegel parece haberse esforzado en pensar una transición entre ambas esferas fue, sin embargo, incapaz de ofrecer un análisis de su transición gradual y su mediación, ofreciendo en lugar de ello más bien una "transubstanciación (*Transusbtantiation*)" que no sirve nada para poder salvar el "abismo (*Kluft*)" que se ha establecido por principio entre las dos esferas mencionadas (MEGA I-2, *KHRPhil*: 88).

Marx se refiere, finalmente, al modo en que Hegel analiza la propia composición del poder legislativo formado por una Cámara de pares (Cámara alta) y una Cámara de diputados (Cámara baja). Una y otra expresan para Marx no diversos modos de existencia de uno y el mismo principio, sino dos principios esencialmente distintos, pues una y otra pertenecen a dos composiciones sociales que son por entero diversas. En efecto, señala Marx, la Cámara de diputados es y expresa la Constitución política de la sociedad civil en el sentido moderno mientras que la Cámara de pares expresa la constitución de la sociedad en el sentido estamental. La una es, pues, la representación *política* de la sociedad civil, mientras que la otra es la representación *estamental* de la sociedad. La Cámara de diputados constituye y expresa "la existencia política de la sociedad civil (*das politische Dasein der bürgerlichen Gesellschaft*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 122). La Cámara de pares, por el contrario, expresa la persistencia de relaciones medievales. Es en ese sentido que Marx considera el modo en que la Constitución francesa ha representado en este aspecto un progreso al haber aniquilado prácticamente a la Cámara de pares. Visto con más precisión, los franceses han permitido la subsistencia de la Cámara de pares pero, al mismo tiempo, han abolido su expresión medieval, la herencia. De este modo, la Cámara de pares aparece más bien como una "decoración política (*politische Dekoration*)" y no tanto como un estamento realmente efectivo investido de derechos particulares. El mérito de los franceses es así, subraya Marx, el haber convertido al principio político en su peculiaridad en el aspecto determinante y efectivo en la esfera política (MEGA I-2, *KHRPhil*: 123).

Así, al decir que la garantía de la existencia de la Asamblea estamental sería el privilegio de las corporaciones, Hegel retrocede, en opinión de Marx, al punto de vista medieval y, de ese modo, renuncia completamente a su idea que consideraba "la abstracción del Estado político como la esfera del Estado como Estado, lo universal

en y para sí (*Abstraktion des politischen Staats als der Sphäre des Staats als Staats, das an und für sich Allgemeine*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 123). Con ello, señala Marx, Hegel cesa de considerar al "Estado político" como la realidad efectiva suprema en y para sí de la existencia social, para comprenderlo más bien como una esfera dependiente, precaria, que se encuentra siempre necesariamente en relación con algo distinto de él, dependiente de otras esferas en las que encuentra su verdadera existencia. El análisis de Hegel muestra así, de acuerdo con Marx, que, lejos de constituir una esfera autónoma, el Estado requiere por todas partes de garantías suministradas por esferas que se encuentran fuera de él y, de este modo, concluye Marx, Hegel muestra más bien que "el [Estado] no es el poder realmente efectivizado. Es más bien la impotencia *apoyada*. Él no es el poder sobre estos apoyos, sino el poder de los apoyos. El apoyo es lo que detenta el poder (*Er ist nicht die verwirklichte Macht. Er ist die gestützte Ohnmacht, er ist nicht die Macht über diese Stützen, sondern die Macht der Stütze. Die Stütze ist das mächtige*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 124).

* * *

Como ya se ha dicho, Marx interrumpió el análisis de la filosofía hegeliana del Derecho a partir del §313 a pesar de que su intención original era proseguir su crítica hasta el parágrafo §329 con el que concluye la sección dedicada a *Das Innere Staatsrecht*. A lo largo de su crítica Marx menciona una serie de temas, problemas, conceptos y argumentaciones que inicialmente pretendía tratar, pero que, infelizmente, no alcanzó a abordar. Así, por ejemplo, en algún momento dice que habrá de tratar las relaciones entre el Estado y la Iglesia (MEGA I-2, *KHRPhil*: 16) que en realidad no trató. En algún otro momento habla de que dejará para más adelante una crítica a la exposición que Hegel ofrece de la sociedad civil (MEGA I-2, *KHRPhil*: 89), tema que, sin embargo, deja sin tocar en detalle. En otro pasaje Marx señala en forma expresa que "no hay ningún dualismo realmente efectivo de la *esencia* (*Es giebt keinen wirklichen Dualismus des* ***Wesens.*** *Später mehr hierüber*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 99), señalando que posteriormente se referirá a ese problema, algo que no hace. De la misma manera, dice que se referirá a la pregunta por la reforma electoral en el marco del análisis de los intereses que se juegan en ella, subrayando, además, la necesidad de un análisis de otros conflictos que surgen a partir de la doble determinación del poder legislativo, a saber, por un lado diputados, mandatarios de la

sociedad civil y, por otro lado, su existencia política y su existencia peculiar en el interior del formalismo político del Estado (MEGA I-2, *KHRPhil*: 131), delineando con ello una serie de temas y problemas de relevancia que, no obstante, no alcanza a analizar en el texto. Marx se proponía publicar la continuación de la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en los *Deutsch-Französischen Jahrbücher,* una continuación que tampoco alcanzó a escribir y en donde probablemente habría tratado con mayor detalle los temas mencionados y seguramente algunos otros de igual importancia. Así, varios de sus trabajos de esta misma época muestran su interés por desarrollar y profundizar su crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Es en este horizonte que Marx se dedicó entre los meses de febrero y mayo de 1844 al análisis de la Revolución Francesa a un grado tal que el corresponsal del *Trier'sche Zeitung* reportaba el 12 de agosto de 1844, lo siguiente: "El doctor Marx …concluye en este momento aquí su nueva obra: '*Bosquejo de una Filosofía de Derecho (Entwurf einer Rechtsphilosophie)*' que debe aparecer en la imprenta en este año" (*Trier'sche Zeitung,* núm. 228, 15 de agosto de 1844). La dirección en la que Marx deseaba avanzar era la de "criticar de modo comunista el Derecho natural de Hegel" (ver a este respecto la carta de Arnold Ruge a Max Duncker (MEGA I-2: 581 y 668-669). Que Marx trabajaba en este manuscrito es algo que desaprende de esa suerte de prefacio que se encuentra en el Cuaderno III de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* escrito hacia mediados de agosto de 1844. Es ahí que señala, con respecto a las razones que lo motivaron a no publicar su crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel lo siguiente:

> En la preparación del trabajo para darlo a la imprenta se mostró la mezcla de la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las distintas materias como algo que era totalmente inadecuado, impedía el desarrollo y dificultaba la comprensión. Además, la riqueza y la diversidad de los objetos a ser tratados sólo habría permitido su condensación en un escrito sólo de un modo totalmente aforístico que, a su vez, habría producido una exposición aforística semejante la *apariencia* (*Schein*) de una sistematización arbitraria. Trataré de abordar en sucesivos estudios y en distintas entregas independientes la crítica del Derecho, de la moral, de la política, etcétera y, finalmente, en un trabajo particular, de nuevo, la crítica de la elaboración especulativa de aquel material (*Ich werde daher in verschiednen selbstständigen Brochuren die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. auf einander folgen lassen und schließlich in einer besondren Arbeit wieder den Zusammenhang des Ganzen, das Verhältniß der einzelnen Theile, endlich die Kritik der spekulativen Bearbeitung jenes Materials zu geben versuchen*) (MEGA I-2, *ÖPhM*: 314 y 325).

Después de los meses de mayo y junio de 1844 Marx comenzó a dedicarse con mayor interés a los estudios económicos y trabajó, a partir de septiembre de 1844, en *Die Heilige Familie*. Es posible que sus reflexiones adicionales sobre la *Rechtsphilosophie* hayan sido integradas de algún modo justamente en esa obra (véase a este respecto la carta de Engels a Marx del 20 de enero de 1845, en MEGA III-1: 261). Sin embargo, todo parece indicar que Marx no renunció del todo a su proyecto de publicar sus trabajos de crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel como lo muestra el contrato firmado el primero de febrero de 1845 en París con el editor Carl Friedrich Julius Leske para publicar una obra en dos volúmenes cuyo título era *Kritik der Politik und Nationalökonomie (Crítica de la Política y de la Economía Política)* (MEGA I-2: 582 y 701). Ahora es el momento de realizar algunas consideraciones finales sobre su crítica.

Es preciso destacar, en primer lugar, como ya se ha dicho, que fue la crítica a la religión realizada por Feuerbach la que influyó decisivamente el modo en que Marx procedió en su crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel. En efecto, en la *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* Marx dice que la crítica de la religión en aquel momento se encontraba concluida en lo esencial en Alemania, pero que ella era, a la vez, "el presupuesto de toda crítica" (*die Voraussetzung aller Kritik*) (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 170). La crítica de la religión constituyó así, para Marx, en primer lugar, el *punto de partida* para cualquier otra crítica. Al mismo tiempo fue también, el *fundamento* para cualquier otra crítica y, finalmente, el *modelo* para cualquier otra crítica, en particular para la crítica de la filosofía y, más específicamente, para la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel. Es en este sentido que Marx subraya cómo, en el ámbito de la religión, los seres humanos buscan un "superhombre (*Übermensch*)" en la realidad fantástica del cielo encontrando ahí una suerte de "apariencia renovada (*Wiederschein*)", "la *apariencia* de sí mismo (***Schein** seiner selbst*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 170). Al igual que para Feuerbach, para Marx el fundamento de toda la crítica a la religión es la idea de que el ser humano es quien hace a la religión, y no a la inversa: "*el hombre hace la religión* (***Der Mensch macht die Religion***)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 170). En contra de la concepción del hombre como un ser abstracto ofrecida por la religión, el ser humano, dirá Marx, no debe ser comprendido como "un ser abstracto" que se encuentra fuera del mundo, sino como un ser que está siempre ha localizado en "*el mundo del ser humano*, el Estado, la

sociedad (***die Welt des Menschen***, *Staat, Societät*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 170). Es, pues, el ser humano en el interior del Estado y de la sociedad el que produce a la religión por lo que la religión expresa más bien "una *conciencia invertida del mundo* (*ein* ***verkehrtes Weltbewußtsein***)".

Fue justamente esa crítica a la religión la que le ofreció a Marx la clave para realizar ahora la crítica al Estado en general y, de esa manera, la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel en particular. En efecto, la inversión practicada por la religión se reproduce, según Marx, en el interior mismo de la realidad efectiva, en el seno la existencia profana de los seres humanos, esto es, en el interior de la sociedad y del Estado, creando aquí, de nuevo, una apariencia en virtud de la cual es el Estado, una suerte de sucedáneo del cielo y de Dios, el que aparece como el creador de la sociedad. Se trata aquí de una reproducción de la inversión *religiosa*, sólo que ahora esa inversión se da, pues, en el ámbito profano de la *política*. La crítica al Estado, la crítica al derecho y a la política se despliega así en forma análoga a la crítica a la inversión operada en el ámbito de la religión en el modo en que Feuerbach la había realizado. La crítica a la religión plantea por ello para Marx una "*tarea de la historia* (***Aufgabe der Geschichte***)" orientada a enfatizar y subrayar "la *verdad del más acá* (*die* ***Wahrheit des Diesseits***)". Esa tarea de la historia es, a su vez, también una "tarea de la filosofía (*Aufgabe der Philosophie*)" que se encuentra al servicio de la historia, a saber: la crítica del orden profano del Derecho y de la política. En efecto, dice Marx,

> …después haber desenmascarado la *figura sagrada* del autoextrañamiento humano se precisa ahora desenmascarar el autoextrañamiento en sus *figuras no sagradas.* La crítica del cielo se transforma con ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del Derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política* (*nachdem die* ***Heiligengestalt*** *der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren* ***unheiligen Gestalten*** *zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die* ***Kritik der Erde****, die* ***Kritik der Religion*** *in die* ***Kritik des Rechts****, die* ***Kritik der Theologie*** *in die* ***Kritik der Politik***) (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 170).

Así entendida, esa crítica del Derecho y la política debía mostrar que la figura especulativa del Estado moderno en Hegel ha hecho abstracción de los seres humanos realmente efectivos y que ello ha sido posible porque el propio Estado moderno satisface sus necesidades y anhelos solamente de modo imaginario. La crítica de la filosofía especulativa, más específicamente la crítica a la Filosofía del Derecho de

Hegel, debe ser, pues, al mismo tiempo, una crítica del mundo real del que la Filosofía del Derecho de Hegel es expresión teórica. Esa crítica para Marx tiene que ser una crítica "radical" y radical para Marx significa, como él mismo señala, ir a las raíces y, "la raíz para el hombre es el hombre mismo (*Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 170). La crítica de la religión conduce así, de acuerdo con Marx, a la idea de que

> *...el ser humano* es *el Ser supremo para el ser humano*, es decir con el *imperativo categórico de derribar todas las relaciones* en las que el hombre sea un ser humillado subyugado, abandonado, despreciable... (*Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß* ***der Mensch das höchste Wesen für den Menschen*** *sei, also mit dem* ***categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen****, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist...*) (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 170).

Los parámetros desde los que se realiza esa crítica son ampliados y, en cierto sentido, especificados por Marx de diferentes formas. Así, en algún momento habla de que esa crítica debe estar animada por la "exigencia [de la felicidad *realmente efectiva* del pueblo] (*die Forderung seines wirklichen Glücks* [*des Volks*])" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 171). En otro momento señala que la crítica se realiza desde una idea que se podría comprender bajo el término genérico de *autonomía* de modo tal que los seres humanos puedan pensar y actuar a partir de parámetros que ellos se den a sí mismos y que no les vengan impuestos desde el exterior (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 171); en otros pasajes menciona la idea de la "libertad (*Freiheit*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 172) a la que en algún momento se precisa como "libertad social (*sociale Freiheit*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 181) cuyo sentido más preciso no se aclara del todo ni en *Zur Kritik...* ni tampoco en la *Einleitung*. De la misma manera, Marx habla también de la "realización efectiva de las necesidades [del pueblo] (*die Verwirklichung seiner Bedürfnisse [des Volks]*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 178), necesidades a las que, líneas más adelante, se caracteriza como "necesidades radicales" que deben ser satisfechas por una revolución que sea también radical ("*radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisseradicale Bedürfnisse*") (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 178) y, poco más adelante, Marx señala que su crítica se realiza desde la exigencia de hacer efectivos los "derechos universales de la sociedad (*allgemeine Rechte der Gesellschaft*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 180) sin especificar cuáles son exactamente esos derechos.

La crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel es también, al mismo tiempo, una crítica a la filosofía de Hegel en general. En efecto, Marx señala en varios momentos que las tentativas de mediación emprendidas por Hegel entre esferas y elementos concebidos como separados y opuestos son, en último análisis, tentativas que no conducen a mediaciones realmente efectivas, sino a una suerte de "*mixtum compositum*" (Marx), porque los elementos a ser mediados

> ...no tienen nada en común, no se exigen el uno al otro, no se complementan entre sí. El uno no tiene en su propio regazo el anhelo, la necesidad, la anticipación del otro. (Pero si Hegel trata la universalidad y la individualidad, los momentos abstractos de la conclusión como oposiciones realmente efectivas, eso es justamente el dualismo fundamental de su Lógica. Todo lo demás en torno a ello pertenece a la crítica de la Lógica de Hegel) (*Sie haben nichts mit einander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoos die Sehnsucht, das Bedürfniß, die Anticipation des andern. (Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelnheit, die abstrakten Momente des Schlusses als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik. Das Weitere hierüber gehört in die Kritik der hegel'schen Logik*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 97-98).

Es en este sentido que se entiende el señalamiento que Marx realiza páginas más adelante cuando escribe que "[l]a falla fundamental de Hegel radica en que comprende *la contradicción del fenómeno* como *unidad en el interior de la idea* dentro de la esencia (*Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er* den ***Widerspruch der Erscheinung*** *als* ***Einheit in der Idee*** *im Wesen faßt...*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 100). Así, a propósito del análisis del poder del gobierno, Marx dice que la única determinación filosófica que Hegel ofrece sobre éste es lo que él entiende como "subsunción de lo individual y particular bajo lo universal", manteniéndose solamente en esta categoría de carácter lógico y afanándose por asignar a ella una existencia real que le corresponda. Sin embargo, con ello, señala Marx en forma enfática, "Hegel da a su *Lógica un cuerpo político*: pero no ofrece la *lógica del cuerpo político (Hegel* ***giebt seiner Logik einen politischen Körper****: er giebt nicht die* ***Logik des politischen Körpers****)*" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 52).

Sin embargo, al mismo tiempo, Marx es consciente de la relevancia de la Filosofía del Derecho de Hegel y llama por ello a precaverse de "la crítica vulgar (*die vulgäre Kritik*)" al filósofo de Stuttgart, esto es, de una crítica que se contentaría con encontrar solamente insuficiencias y contradicciones en el pensamiento de Hegel.

A diferencia de ella, la que Marx denomina "la verdadera crítica (*die wahre Kritik*)" se dirige a mostrar el origen inmanente de las contradicciones, tensiones y conflictos del objeto analizado en el ámbito de la historia, describiendo el acto de su nacimiento, comprendiendo su génesis y su necesidad y aprehendiéndolas en su significación propia. La conceptualización de las contradicciones así entendida no consiste en localizar y conocer las determinaciones del concepto lógico por todas partes sino, más bien, en aprehender la lógica propia del objeto propio ("*nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffes überall wieder zu erkennen, sondern die eigenthümliche Logik des eigenthümlichen Gegenstandes zu fassen*", anota Marx. MEGA I-2, *KHRPhil*: 100-101).

Para Marx se trata entonces de elucidar las tensiones y contradicciones internas del objeto –en este caso tanto de la sociedad civil como del Estado– en su génesis y en su desarrollo a partir y desde la realidad efectiva y no desde el horizonte de una instancia o disciplina exteriores a esa realidad efectiva desde la cual ésta recibiría sus determinaciones. Se trata, pues, de descubrir y de formular la razón no desde la esfera del pensamiento y de la Lógica, sino en el interior de la realidad efectiva y del despliegue de sus contradicciones y tensiones en el marco de un proceso histórico-social bien determinado. Así, Marx se servirá en su crítica de conocimientos más detallados y profundos de la historia, no solamente de la de Alemania, sino de la del mundo moderno, más específicamente del mundo occidental moderno. De este modo, a lo largo de su texto, Marx hace observaciones muy puntuales sobre la Constitución, los estamentos, el sistema de organización de la Edad Media, la propiedad de la tierra, el mayorazgo, la Revolución Francesa, etc. Con ello opera un desplazamiento desde el ámbito abstracto de la especulación en el orden del pensamiento hacia la investigación histórica, social y política detallada de la génesis, desarrollo, contradicciones y conflictos en el interior de las diversas esferas del Derecho y del propio Estado para, de esa manera, avanzar desde la Lógica y la filosofía especulativa hacia el estudio de la historia y la crítica del Derecho y la política. Es en este sentido que Marx modifica en forma gradual, pero, a la vez, de modo radical, su comprensión del Estado. De este modo, si bien en sus *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion* de febrero de 1842 había considerado al Estado como la "realización efectiva de la razón política y jurídica (*Verwirklichung der politischen und rechtlichen Vernunft*)" (MEGA I-1: 105) y, en forma análoga, en el artículo publicado en el número 179 de la *Kölnische Zeitung* (junio-julio de 1842) lo había caracterizado

> como el gran organismo en el que la libertad jurídica, moral y política tenía que adquirir su realización efectiva y el ciudadano individual obedecía en las leyes del Estado solamente las leyes de la naturaleza de su propia razón, de la razón humana (*den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht*) (MEGA I-1: 189).

Poco a poco comienza a distanciarse de estas concepciones. Así, ya en una serie de artículos y trabajos, por ejemplo, en su *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* de octubre de 1842 al igual que en el ensayo "*Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger ‚Allgemeinen Zeitung' über die ständischen Ausschüsse in Preußen' vom Dezember 1842*" (MEGA I-1: 199-236 y 272-285), había intentado a localizar el fundamento de la estructura y organización del Estado feudal de la monarquía estamental prusiana en circunstancias y relaciones sociales determinadas, distanciándose así del análisis del Estado brindado por Hegel. El tratamiento de Marx llevará así a concluir que, el que lo racional sea realmente efectivo se prueba justamente "en la *contradicción* de la *realidad efectiva no-racional* que, en todos sus ángulos, es lo opuesto de lo que ella dice y dice lo opuesto de lo que ella es (*Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im* ***Widerspruch*** *der* ***unvernünftigen Wirklichkeit****, die an allen Ecken das Gegentheil von dem ist, was sie aussagt und das Gegentheil von dem aussagt, was sie ist*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 68).

La crítica a la filosofía de Hegel le permite a Marx avanzar así, en segundo lugar, en una comprensión de la sociedad y del Estado, así como de las relaciones entre ambos que ofrece el punto de partida para una concepción de lo que Marx mismo llama en ese momento una "democracia verdadera (*wahre Demokratie*)". En efecto, en el marco de su crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel, Marx subraya que la familia, la sociedad civil y el Estado constituyen modos de existencia social de los seres humanos, la "objetivación de su esencia (*die Objektivierung ihres Wesens*), la universalidad *realmente efectiva* (*wirkliche Allgemeinheit*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 43). De este modo, el Estado cesa de ser, como Marx aún lo había definido en el verano de 1842, la realización efectiva de la libertad y la razón para pasar a ser ahora considerado como la existencia social, la cualidad social, la realidad social efectiva del ser humano; para Marx se trata entonces de analizar y extraer la determinación del Estado no más desde un concepto abstracto, no más desde una idea al margen

de la realidad efectiva, sino a partir de y dentro del horizonte de la propia realidad efectiva. Así, Marx muestra que no sólo la sociedad feudal, sino también los Estados modernos son incapaces de realizar efectivamente la esencia universal del ser humano y de representar los intereses universales del pueblo. Es justamente aquí donde Marx localiza la comprensión de lo que él denomina la "verdadera democracia (*wahre Demokratie*)" capaz de superar la separación de la sociedad civil y del Estado político, de la esfera social y de la esfera política y, de ese modo, la separación entre el ser humano como burgués (*Bürger, bourgeois)* en el interior de la sociedad civil, por un lado, y como ciudadano del Estado (*Staatsbürger, citoyen*) en la esfera del Estado, por el otro. Es en este sentido que señala lo siguiente:

> Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivizado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea al hombre, sino que es el hombre el que crea a la religión, del mismo modo no es la Constitución la que crea al pueblo, sino que es el pueblo el que crea a la Constitución (*Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivirten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivirten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 31).

Es así que Marx expresará su convicción de que la Constitución no existe solamente en sí, conforme a su esencia, sino que adquiere existencia, realidad efectiva, según su fundamento realmente efectivo que es no otro más que el hombre realmente efectivo, el pueblo realmente efectivo que considera a la Constitución como "su *propia* obra (*sein **eigenes** Werk*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 31). Así, afirma Marx, mientras que Hegel parte del Estado y convierte a los seres humanos en el Estado subjetivizado, la democracia, por el contrario, como ya se ha señalado en la cita anterior, "... parte del ser humano y convierte al Estado en ser humano objetivizado (*die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivirten Menschen)*". Como acontecía en el caso de la religión donde se mostraba que no era la religión la que creaba al hombre, sino que era el hombre el que creaba a la religión, de la misma manera no es la Constitución la que crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la Constitución:

> [...] de este modo la democracia es la *esencia de toda Constitución del Estado*, el hombre socializado como una Constitución del Estado *particular*; ella se comporta con todas las Constituciones restantes como lo hace el género con sus especies [...] la de-

> mocracia se relaciona con todas las formas de Estado restantes como su Antiguo Testamento. El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley existe a causa del hombre, ella es *existencia humana* mientras que en las otras el hombre es la *existencia legal*. Ésta es la diferencia fundamental de la democracia (*So ist die Demokratie das* ***Wesen aller Staatsvefassung****, der socialisirte Mensch, als eine* ***besondre*** *Staatsverfassung; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen, wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält [...] Die Demokratie verhält sich zu allen übrigen Staatsformen als ihrem alten Testament. Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist* ***menschliches Dasein****, während in den andern der Mensch das* ***gesetzliche Dasein*** *ist. Das ist die Grunddifferenz der Demokratie)* (MEGA I-2, *KHRPhil*: 31).

Es en este mismo sentido que Marx se refiere a "los franceses más modernos (*die neueren Franzosen*)" quienes, en su opinión, han comprendido muy bien la democracia al señalar que "en la verdadera democracia el *Estado político desaparece* (*in der wahren Demokratie der* ***politische Staat untergehe***)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 32). De acuerdo con esto, "[e]n la democracia, la Constitución, la ley, el Estado mismo, son sólo una autodeterminación del pueblo y un contenido determinado del mismo (*In der Demokratie ist die Verfassung, das Gesetz, der Staat selbst nur eine Selbstbestimmung des Volks und ein bestimmter Inhalt desselben*)" (MEGA I-2, *EKHRPhil*: 37). Es de este modo que Marx concluye en forma enfática que "...todas las formas del Estado tienen su verdad en la democracia y, por tanto, en la medida en que ellas no sean democracias, carecen de verdad (*alle Staatsformen zu ihrer Wahrheit die Demokratie haben und daher eben so weit sie nicht die Demokratie sind, unwahr sind)*" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 32).

Remitiendo en este punto a Hegel, Marx subraya cómo el elemento democrático está vinculado a la participación de todos los ciudadanos del Estado en la deliberación y en las decisiones sobre los asuntos generales del Estado. Ello lleva consigo el debate en torno a si esta participación en la deliberación y en las decisiones se debe hacer por parte de todos los ciudadanos individuales o bien si esa participación debe ser a través de sus representantes. Marx subraya en este punto que Hegel procede a este respecto de una manera altamente abstracta que sólo puede tener sentido si se parte del supuesto de la separación radical y clara entre las dos esferas: la de la sociedad civil y la del Estado, cuya división y oposición busca superar, aunque sin logar conseguirlo:

> Lo profundo en Hegel reside en que él sintió la separación de la sociedad civil y de la sociedad política como una *contradicción*. Pero lo falso es que él se conforma con la *apa-*

> *riencia* de esta disolución y lo ofrece como la Cosa misma" (*Das Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerliehen Gesellschaft und der politischen als einen* ***Widerspruch*** *empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem* ***Schein*** *dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgiebt*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 80).

La que Marx llama "verdadera democracia (*wahre Demokratie*)" se expresa en una Constitución político-jurídica que tiene su fundamento en los seres humanos realmente efectivos, en el pueblo realmente efectivo y que es resultado de la acción y de la obra de los seres humanos: "en la democracia la Constitución, la ley, el Estado mismo son solo una autodeterminación del pueblo *(in der Demokratie sind die Verfassung, das Gesetz, der Staat selbst nur eine Selbstbestimmung des Volkes)*" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 32). De este modo, mientras que la monarquía y la república son solamente formas particulares de la constitución política, la democracia es la que materializa la Constitución política en sí. Por tanto, en la democracia todos los ciudadanos del Estado tienen una relación inmediata y directa con el Estado, son partes constitutivas inmediatas de él y participan conscientemente en sus decisiones. En una "verdadera democracia" no se requiere de ninguna representación más, pues "toda actividad social determinada como actividad del género" representa al género, representa a la esencia propia y expresa la relación con otros seres humanos. De este modo, en una "verdadera democracia" todo ser humano sería "representante... mediante lo que él *es* y *hace (Repräsentant nicht durch ein andres, war es vorstellt, sondern durch das, war es* ***ist*** *und* ***thut****)*" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 129). No obstante, Marx reconoce, al mismo tiempo, que los actos individuales del Estado no pueden ser realizados sin más por todos los ciudadanos, aunque no indica en forma más precisa cómo una representación o una delegación del poder de los ciudadanos individuales podría tener lugar y en qué forma podría serlo. Al mismo tiempo, no obstante, hace algunos señalamientos de cómo podría ser realizada efectiva y prácticamente esa "verdadera democracia". Es así que apunta que la tarea principal del poder legislativo en la "verdadera democracia" sería la de descubrir y formular la ley objetiva realmente efectiva. Una ley semejante debía ser por principio política, determinada mediante el todo del Estado y expresar normas, reglas y principios de la existencia social que regularan las relaciones sociales de los seres humanos entre sí.

Sin embargo, lo que a Marx le interesa destacar en este punto es el modo en que la pregunta planteada por Hegel adquiere un giro en el presente de ese mo-

mento. En efecto, para Marx no se trata tanto de si la sociedad civil debe ejercer el poder legislativo mediante diputados o si deben ser todos los miembros de la sociedad civil de cuerpo presente los que deben participar en el poder legislativo. De lo que se trata más bien en esa coyuntura es de la extensión y universalización de la elección. Y es ahí que se encuentra el debate en torno a la reforma política en Francia e Inglaterra en aquel momento. En ese momento es, pues, en la elección en donde se juega la relación real, no ideal, de la sociedad civil realmente efectiva con su representación en el poder legislativo. Es en la elección donde se juega, pues, la relación inmediata y realmente existente de la sociedad civil con el Estado. Y es por ello que una reforma política que garantice la extensión del Derecho de voto constituye en ese momento el principal interés político de la sociedad civil realmente existente. Es ahí que la sociedad civil puede elevarse en forma real hacia la abstracción de sí misma, hacia la existencia política como su existencia verdadera universal y esencial. Pero, afirma Marx, justamente la "consumación de esta abstracción es a la vez la supresión de la propia abstracción (*die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 130). En efecto, en la medida en que la sociedad civil establece en modo realmente efectivo su existencia política como su existencia verdadera, en esa misma medida, ella coloca a su propia existencia burguesa como algo distinto de y opuesto a su existencia política "como algo no esencial (*als unwesentlich*)". Y, de esa misma manera, con ella se derriba también su otro, su opuesto, su existencia política. De esta manera, afirma Marx, "la *reforma electoral* es también, en el interior del *Estado político abstracto*, la exigencia de su *disolución*, pero también la *disolución de la sociedad civil* (*Die Wahlreform ist also innerhalb des* ***abstrakten politischen Staats*** *die Forderung seiner* ***Auflösung****, aber ebenso der* ***Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft***)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 131).

La crítica de Marx a la filosofía de Hegel (y con ello quiero concluir) delinea, además, en tercer lugar, lo que parece ser uno de los modos en que opera, en el interior de la Filosofía del Derecho de Hegel y en su propia filosofía en general, una cierta forma de la *Dialektik der Aufklärung*. En efecto, en el análisis del Estado, figura suprema de expresión del Espíritu que vuelve sobre sí mismo, reaparece de nuevo, en forma inesperada pero no por ello menos enfática, aquella naturaleza que parecía haber sido superada e integrada en el propio decurso del Espíritu que se sabe a sí mismo. Es ello lo que Marx parece advertir en su crítica

del análisis que Hegel ofrece de la figura del mayorazgo. En efecto, Marx dedica varias páginas a analizar el modo en que la institución del mayorazgo se basa en última instancia en la propiedad hereditaria de la tierra. Es así que se refiere al parágrafo §307 de la *Filosofía del Derecho* donde Hegel señala que el Derecho de este elemento substancial se fundamenta sobre "el principio de la naturaleza de la familia (*das Naturprincip der Familie*)" remitiendo así a una serie de prerrogativas y privilegios *políticos* adscritos a determinados hombres por nacimiento, esto es, por *naturaleza*. Así, la participación en el poder legislativo garantizada por la institución del mayorazgo se presenta prácticamente como un derecho humano innato y, afirma Marx, no hay nada más ridículo que el que Hegel vincule el llamado para ser legislador, para ser representante de la burguesía en el Estado, al nacimiento. De este modo, el nacimiento y, a través de él, la naturaleza, se convierte en el principio determinante que permite a ciertos individuos incorporarse a las tareas más altas del Estado:

> Las actividades supremas del Estado coinciden entonces con los individuos a través del nacimiento, así como el lugar del animal, su carácter, su forma de vida, etcétera, le son innatas de modo inmediato. El Estado adquiere en sus funciones supremas una realidad efectiva *animal* (*Die höchsten Staatsthätigkeiten fallen mit den Individuen durch die Geburt zusammen, wie die Stelle des Thiers, sein Charakter, Lebensweise etc. unmittelbar ihm angeboren wird. Der Staat in seinen höchsten Funktionen erhält eine* ***thierische*** *Wirklichkeit*) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 114-115).

La naturaleza reaparece en la *Filosofía del Derecho* de Hegel al modo de una suerte de retorno de lo reprimido para, por así decirlo, vengarse del sometimiento que le ha sido infringido por la marcha y progresión del Espíritu, retrotrayendo al ser humano y a la sociedad política, esto es, al Estado, figura suprema del Espíritu, al nivel de la naturaleza y de la animalidad que se creían superadas en el decurso del movimiento del Espíritu. De este modo, lo que es y debería ser el producto del género humano que piensa y obra en forma autoconsciente resulta ser ahora el producto inmediato del nacimiento, de la naturaleza. Marx señala irónicamente que "el secreto de la nobleza es la *Zoología (Das Geheimniß des Adels ist die* ***Zoologie****)*" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 115). De este modo se comprenden los dos momentos que Hegel destaca de la institución del mayorazgo hereditario, a saber: su carácter hereditario y su vinculación indisoluble con la propiedad de la tierra.

No deja de llamar la atención el modo en que este análisis conduce a Marx, además, en cuarto y último lugar, a dirigir su mirada al fenómeno de la propiedad privada —en este caso específico, a la propiedad privada de la tierra— y al papel determinante que ella juega tanto en el interior de la configuración de la sociedad civil como dentro del propio Estado. El mayorazgo es el sentido político de la propiedad privada, la propiedad privada en su significación política, es decir, señala Marx, en su significación universal. La constitución de un Estado en el que el mayorazgo desempeña ese papel tan decisivo es entonces "*constitución de la propiedad privada*" ("*Die Verfassung ist also hier* ***Verfassung des Privateigenthums***", dice Marx) (MEGA I-2, *KHRPhil*: 118). La propiedad privada se comprende así como la categoría universal, el vínculo universal del Estado en virtud del cual incluso las funciones universales aparecen como otros tantos momentos de la propiedad privada. Así, el comercio y los oficios son la propiedad privada de corporaciones particulares; los cargos dignatarios de la corte y el aparato judicial son la propiedad privada de estamentos particulares; las distintas provincias son la propiedad privada de distintos príncipes individuales; y la soberanía y la nacionalidad son la propiedad privada del emperador (MEGA I-2, *KHRPhil*: 118). Es aquí que reside para Marx "...el misterio descubierto del *valor y la esencia verdaderos* de los momentos del Estado. El significado que tiene la *propiedad privada* en el Estado político es su significado *esencial, verdadero*... (*Der politische Staat und in ihm die* ***gesetzgebende Gewalt****, wie wir gesehn, ist das enthüllte Mysterium von dem* ***wahren Werth und Wesen*** *der Staatsmomente. Die Bedeutung, die das* ***Privateigenthum*** *im politischen Staat hat, ist seine* ***wesentliche****, seine* ***wahre*** *Bedeutung...*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 116).

El Derecho de la propiedad privada es el Derecho de la arbitrariedad sobre la Cosa y, el Derecho como tal, no parece ser otra cosa más que el desarrollo y determinación de las relaciones que dimanan de la propiedad privada y que se presentan como relaciones abstractas de esa misma propia propiedad privada. No obstante, el propio fundamento de la propiedad privada, la posesión, es para el Derecho un *faktum*, un *faktum* inexplicable que no remite a ningún derecho previo y que, al mismo tiempo, se encuentra en el origen mismo del Derecho, instaurándolo al modo de un acontecimiento fundador que se mantiene y reproduce con y a través de cada acto del Derecho: "Solamente a través de las determinaciones jurídicas que la sociedad da a la posesión fáctica es que esta adquiere la cualidad de la posesión jurídica, de la *propiedad privada* (*Der eigentliche Grund des Privateigenthums, der*

***Besitz**, ist ein **Faktum**, ein **unerklärliches Faktum, kein Recht**. Erst durch juristische Bestimmungen, die die Societät dem faktischen Besitz giebt, erhält er die Qualität des rechtlichen Besitzes, des **Privateigenthums**)"* (MEGA I-2, *KHRPhil*: 119).

De este modo, concluye Marx, en lugar de convertir a la propiedad privada en una "cualidad ciudadana (*staatsbürgerliche Qualität*)", Hegel procede más bien en forma inversa al convertir a la "ciudadanía (*Staatsbürgertum*)" y a la "existencia del Estado (*Staatsdasein*)" en una cualidad de la propiedad privada (MEGA I-2, *KHRPhil*: 120). Ello permite dirigir la mirada a una clase social, la de los trabajadores, que no parecía haber encontrado un espacio bien definido en el análisis de Hegel. Se trata de una clase caracterizada por "la *ausencia de posesión (**Besitzlosigkeit**)*", "[d]el *estamento del trabajo inmediato*, del trabajo concreto [que] no constituye en tanto un estamento de la sociedad civil... sino el suelo [de esta sociedad] (*der **Stand der unmittelbaren** Arbeit, der konkreten Arbeit weniger einen Stand der bürgerlichen Gesellschaft, als den Boden bilden, auf dem ihre Kreise ruhenund sich bewegen*)" (MEGA I-2, *KHRPhil*: 89-90). Con ello se abre el camino para enlazar la crítica del Derecho y de la política con la crítica de la propiedad privada y de la forma en que ella ha sido comprendida y articulada teóricamente en el interior de un discurso específico (el de una ciencia denominada Economía Política), elucidando las condiciones de su emergencia y despliegue y, a la vez, las posibilidades de su supresión.

Bibliografía

I. Literatura primaria

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

GPhR: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Se cita de acuerdo con la edición de 2009: *Gesammelte Werke*. Band. 14, herausgegeben von Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Felix Meiner. Hamburgo. Se cita indicando el/los número(s) de parágrafo(s) correspondiente(s), §§.

Karl Marx

Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Berlín (DDR): Dietz-Verlag, desde 1975; Berlín (República Federal de Alemania): Akademie-Verlag, desde 1990. Esta edición se divide en las siguientes secciones: *Abteilung I (Werke, Artikel, Entwürfe)*, *Abteilung II (Das Kapital und Vorarbeiten)*, *Abteilung III (Briefwechsel)* y *Abteilung IV (Exzerpte, Notizen, Marginalien)*.

Título	Sigla	Localización en la MEGA (La sección aparece en número romano y el volumen, en número arábigo. Se indican a continuación las páginas).
Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Paris, 1843-1844)	*KHRPhil*	MEGA I-2: 5-138.
Zur Judenfrage (Paris, 1843)	*ZJ*	MEGA I-2: 141-169.
Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844)	*EKHRPhil*	MEGA I-2: 170-183.
Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844) (Primera edición: Frankfurt am Main 1932).	*ÖPhM*	MEGA I-2: 187-438.
Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft* (1859)	*KpÖ*	MEGA II-2: 100.

II. Literatura secundaria

Amengual, G. (ed.) (1989). *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid.

Bauer, B. (1841). *Die Posaune Des Jüngsten Gerichts Über Hegel, Den Atheisten Und Antichristen: Ein Ultimatum.* Las obras de Bauer están disponibles en: https://archive.org/search.php?query=Bruno%20Bauer).

Brooks, T. (2007). *Hegel´s Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right.* Edinburgh University Press. Edinburgo.

Brudney, D. (1998). *Marx's Attempt to Leave Philosophy.* Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

Essbach, W. (1988) *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe.* Wilhelm Fink Verlag. Paderborn.

Feuerbach, L. (1839). *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* en *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, núm. 211, 3 de septiembre de 1839: 1683.

____ (1975/76). *Werke in sechs Bänden*, edición de Erich Thies. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Heinrich, D. (ed.) (1983). "Vernunft in Verwirklichung" en G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachsrchrift*, pp. 9-39. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Honneth, A. (2001a). *Leiden an Unbestimmtheit.* Reclam. Stuttgart.

____ (2011b). *Das Recht der Freiheit.* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Ilting, K-H. (ed.) (1973). *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831).* Frommann-Holzboog. Stuttgart.

Jaeschke, W. (2016). *Hegel-Handbuch.* J.B. Metzler. Stuttgart.

____ (2020). *Hegels Philosophie.* Felix Meiner. Hamburgo.

Kervégan, J. F. (2008). *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif.* Vrin. París.

Lambrecht, L. (1989). "Zentrum oder Peripherie als methodologisches Problem in der Marxforschung. Am Beispiel der Entwicklung der politischen Theorie bei den Junghegelianern" en *Marx-Engels-Forschung heute 1. "Kapital"-Interpretationen-Vormärz-Forschung- Formationstheorie*, pp. 65-124. VVG. Neuss.

Löwith, K. (ed.) (1962). *Die Hegelsche Linke. Texte aus den Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sören Kierkegaard.* Friedrich Frommann Verlag (Gunther Holzboog). Stuttgart.

McLellan, D. (1969). *The Young Hegelians and Karl Marx.* MacMillan. Londres.

Moggach, D. (ed.) (2006). *The New Hegelians.* Cambridge University Press. Cambridge.

Pepperle, H. y Pepperle, I. (eds.) (1986). *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz.* Reclam. Stuttgart.

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press. Cambridge.

Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

_____ (2016). *Marx-Handbuch*. J.B. Metzler. Stuttgart.

Rosenzweig, F. (1920). *Hegel und der Staat*. Nueva edición (2010) de Frank Lachmann con epílogo de Axel Honneth. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Riedel, M. (1975). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Dos volúmenes. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Ruge, A. (s.p.i). Las obras de Ruge son accesibles en las siguientes ligas: https://archive.org/search.php?query=Arnold%20Ruge y en https://hegel.net/ruge/

Schmidt am Busch, Hans Ch., *et. al.* (eds.) (2007). *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Mentis. Paderborn.

Siep, L. (2011). *Hegels praktische Philosophie und das 'Projekt der Moderne'*. Nomos. Baden-Baden.

____ (ed.) (2016). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Walter de Gruyter. Berlín.

Vieweg, K. (2009). *La idea de la libertad*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

____ (2012). *Das Denken der Freiheit*. Fink. Paderborn.

G. W. F. Hegel y H. Kelsen: sobre la primacía del orden jurídico estatal

Óscar Cubo Ugarte
Universidad de Valencia

Introducción

Desde la primera edición de su *Teoría pura del derecho* en 1934 hasta su última edición y reelaboración en 1960, H. Kelsen dedica una extensa y muy relevante parte de su teoría a describir los dos prismas fundamentales a partir de los cuales se puede considerar el derecho internacional, a saber, desde el postulado de la primacía del orden jurídico estatal o desde el postulado de la primacía del ordenamiento jurídico internacional. La primera parte de nuestra exposición está dedicada a explicar el modo en que queda articulada esta distinción en la primera versión de la *Teoría pura del derecho* (1934) de H. Kelsen. La segunda parte se centra en el modo como G. W. F. Hegel defiende en sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* de 1821 el postulado de la primacía del orden jurídico estatal en su tratamiento del derecho estatal externo (antes de desembocar en su famosa exposición acerca de la historia universal). En el tercer y último apartado de nuestro trabajo nos detenemos a analizar una solución inmanente a la disyuntiva hegeliana acerca del ordenamiento jurídico internacional expuesta por H. Kelsen en su última edición de la *Teoría pura del derecho* (1960). A pesar de que H. Kelsen defiende la primacía del ordenamiento jurídico internacional, no obstante, creemos que ofrece una solución inmanente al propio planteamiento hegeliano para justificar la posibilidad de abandonar el estado de naturaleza interestatal en términos puramente contractuales.

El orden jurídico estatal y el orden jurídico internacional como un sistema unitario de normas en la primera edición de la *Teoría pura del derecho* (1934)

H. Kelsen presenta el derecho internacional en la primera edición de la *Teoría pura del derecho* de 1934 como un conjunto de normas de origen consuetudinario generadas a través de actos estatales y como un conjunto de normas contractuales generadas por:

> el acuerdo de voluntades de los órganos competentes pertenecientes a dos o más Estados, normas en virtud de las cuales se imponen deberes y se conceden derechos a los Estados contratantes. El derecho creado por los tratados [...] tiene simplemente carácter de derecho internacional particular. Sus normas no poseen validez para todos los Estados, sino para dos de ellos o para una pluralidad mayor o menor de Estados (Kelsen, 2011a: 128).

La relación entre el derecho internacional particular y el derecho internacional consuetudinario es de subordinación ya que a la base del primero está la norma fundamental del derecho internacional consuetudinario: *pacta sunt servanda*. Para H. Kelsen, el derecho internacional consuetudinario tiene un alto grado de descentralización, motivo por el cual lo considera como un ordenamiento jurídico primitivo. Este carácter primitivo se mantiene mientras no exista una clara división entre los órganos que crean y ejecutan las normas, esto es, siempre que sean los propios miembros de la comunidad jurídica quienes realicen ambas tareas.

En sus reflexiones dedicadas al derecho internacional H. Kelsen postula epistemológicamente la unidad del derecho internacional y del derecho estatal, es decir, los concibe como "un solo sistema unitario de normas" (Kelsen, 2011a: 132), aunque partiendo de la primacía del ordenamiento jurídico internacional. Por su parte, G. W. F. Hegel también defiende el carácter monista de ambos órdenes normativos, pero partiendo de la primacía del ordenamiento jurídico estatal (Cf. Ferrajoli, 2010: 143). En efecto, desde ambas perspectivas se contempla el derecho como un todo cerrado en sí mismo, aunque primando en un caso el punto de vista del derecho internacional y, en el otro, el ordenamiento jurídico del propio Estado. Según H. Kelsen, aquellos que como G. W. F. Hegel defienden este último supuesto, si quieren ser consecuentes con él, tienen que considerar como válido únicamente a su propio orden jurídico y, por tanto, no pueden "considerar como incluidos

en la categoría de norma válida a los demás ordenamientos estatales y en especial al derecho internacional" (Kelsen, 2011a: 135). Bajo este postulado la única validez normativa queda reservada para el ordenamiento jurídico del propio Estado. Para H. Kelsen esta concepción es incompatible con la validez del derecho internacional y tiende a "perpetuarse, en cierto grado, en la idea de que únicamente es derecho el ordenamiento estatal propio, únicamente el cual es derecho en el pleno y auténtico sentido del término" (Kelsen, 2011a: 135).

Ahora bien, bajo el postulado de la primacía del orden jurídico estatal queda desdibujado el derecho internacional, ya que al quedar "circunscrito a los límites propios de un determinado ordenamiento jurídico estatal se inhabilita su principal función, consistente en la coordinación de todos los Estados" (Kelsen, 2011a: 137). Por ello, "la teoría de la primacía del derecho estatal en última instancia conduce a lo que es su punto de partida originario y que puede expresarse en los siguientes términos: solo el ordenamiento jurídico del Estado propio es válido como derecho" (Kelsen, 2011a: 138). Por el contrario, las consecuencias normativas de pensar el orden jurídico estatal desde la perspectiva de la primacía del ordenamiento jurídico internacional son bien distintas, ya que se acepta que "los ordenamientos jurídicos estatales están coordinados mutuamente, [lo cual es posible] si se presupone [...] un ordenamiento jurídico que los coordine y los delimite jurídicamente, ordenamiento que solo puede ser [...] el derecho internacional" (Kelsen, 2011a: 140).

Sobre la primacía del orden jurídico estatal en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* de G. W. F. Hegel

A la base de la primacía del orden jurídico estatal y de la crítica al proyecto kantiano de una paz perpetua se encuentra en la filosofía del derecho de G. W. F. Hegel un fuerte anti-contractualismo jurídico. En continuidad con las críticas al contrato social ejercidas por D. Hume (en su famoso ensayo "Del contrato social") y J. de Maistre (en su obra póstuma: *Sobre la soberanía popular. Un anti-contrato social*) G. W. F. Hegel presenta en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1821) una interpretación del derecho estatal interior y del derecho estatal exterior (acepción bajo la que se abordan las cuestiones propias del derecho de gentes) en clave anti-contractualista. En sus reflexiones acerca del Estado, el Estado constituye "la

realidad efectiva inmediata de un pueblo singular y naturalmente determinado" (Hegel, 1997: 531). De hecho, G. W. F. Hegel denomina Estado "al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico" (Hegel, 1997: 564). En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* precisa a su vez que por pueblo entiende un individuo espiritual no tanto por lo que respecta a su aspecto exterior, sino por eso que llamamos espíritu del pueblo (Cf. Hegel, 1980: 103). El Estado y su constitución conforman una unidad espiritual en la medida en que están animados por el espíritu de su pueblo. Una verdadera constitución sólo puede serlo si "declara y eleva a nivel de norma [...] las costumbres y tradiciones realmente vigentes en el [pueblo]" (Duque, 2019: 41).

Además, aunque la constitución "haya surgido en el tiempo, no debe ser considerada como algo hecho (*als ein Gemachtes*), pues ella es más bien lo absolutamente existente en y para sí, y por ello ha de ser considerada como algo divino y persistente, y superior a la esfera de las cosas hechas" (Hegel, 1999: 417). La constitución, en tanto que cúspide del derecho estatal interior, sólo es una verdadera constitución si refleja y eleva a normas la autocomprensión normativa de determinado un pueblo. De manera que

> la pregunta de a quién hay que atribuir el poder de hacer una constitución, qué autoridad ha de hacerla y cómo ha de estar organizada tal autoridad, es equivalente a la pregunta de quién tiene que hacer el espíritu de un pueblo. Si se separa la representación de una constitución de la representación del espíritu, como si este existiera o hubiera existido [alguna vez] sin poseer una constitución que le fuera adecuada, la opinión [que así se expresa] solamente demuestra la superficialidad de un pensamiento [que no conoce] la interdependencia del espíritu, o sea, la conexión entre la conciencia de sí mismo y su realidad efectiva. Lo que se llama así, "hacer una constitución", no ha sucedido jamás en la historia, por causa de esta inseparabilidad, como tampoco ha sucedido hacer un código; una constitución sólo se ha desarrollado desde el espíritu en identidad con el propio desarrollo de este [...]. El espíritu que habita interiormente y la historia (historia que sólo es precisamente su historia) son lo que han hecho las constituciones y su base (Hegel, 1997: 556-557).

A partir de estas reflexiones resulta claro que por lo que respecta a los cambios constitucionales solo cabe esperar una evolución (nunca una revolución), una modificación lenta y paulatina con arreglo a la duración histórica que requieren los cambios en la autocomprensión normativa de un pueblo. Ahora bien, si las constituciones de los pueblos no han de considerarse como algo hecho, ¿sucede lo mismo en el ámbi-

to del derecho internacional? O, dicho de otro modo: ¿puede el derecho de gentes ser visto como algo hecho o construido contractualmente? La respuesta de G. W. F. Hegel es de nuevo negativa, precisamente por la interdependencia que tienen sus reflexiones acerca del derecho estatal interior y exterior.

En efecto, G. W. F. Hegel concibe el derecho de gentes desde la perspectiva del derecho estatal exterior, que constituye a su vez la contracara del derecho estatal interior. A lo largo de los parágrafos 330-340 de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* expone la dicotomía en la que se encuentran los Estados bajo el prisma del derecho estatal exterior (*Das* äußere *Staatsrecht*), a saber, que o bien existe un derecho de gentes realmente vinculante para los distintos Estados, en cuyo caso cada uno de estos Estados no sería plenamente soberano, o bien los Estados nacionales conservan su soberanía jurídico-constitucional y entonces no se puede hablar de un derecho de gentes realmente vinculante ni, por tanto, de derecho internacional.

A lo largo de los mencionados parágrafos G. W. F. Hegel explica el sentido de esta dicotomía, así como los motivos por los que los Estados se encuentran en una condición de naturaleza interestatal y seguirán permaneciendo así en contra de lo que vaticina I. Kant en su tratado titulado: *Hacia la paz perpetua.* Para ello, toma como punto de partida a los Estados singulares soberanos, cuyo orden normativo supremo es su propia constitución. Resulta llamativo que el propio H. Kelsen en 1928 (seis años antes de la primera edición de la *Teoría pura del derecho*) en su trabajo *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre* se detenga en la manera hegeliana de entender el derecho de gentes como derecho estatal exterior (Kelsen, 1928: 154). De la premisa del primado de los ordenamientos jurídicos estatales se sigue, ciertamente, que los "Estados soberanos se encuentran por encima del derecho de gentes y que, si el derecho de gentes debe ser considerado como derecho, solo lo pueda ser en la medida en que adopte la forma de derecho estatal exterior" (Kelsen, 1928:154). Desde este punto de vista, el derecho de gentes sólo puede ser derecho si "forma parte del propio ordenamiento jurídico estatal" (Kelsen, 1928: 189).

Desgajado del propio ordenamiento jurídico estatal, el derecho de gentes carece, pues, de fuerza vinculante para los Estados, quienes se encuentran por de pronto en una situación de guerra latente, que en cualquier momento puede trocarse en un escenario de hostilidad manifiesta (Cf. Thiele, 2008: 25). El diagnóstico de G. W. F. Hegel al respecto no es nada halagüeño: todo intento de pacificar las relaciones ne-

gativas entre los Estados fracasará antes o después, puesto que mientras ellos, como voluntades particulares,

> no [lleguen] a un acuerdo, las disputas entre los Estados solo [se decidirán] por la guerra. [A lo que hay que añadir que, además,] resulta en sí indeterminable cuáles de las lesiones que pueden producirse fácilmente y en cantidad en su extenso ámbito y en las multilaterales relaciones de sus súbditos deben ser consideradas [por cada Estado particular] como una ruptura determinada de los tratados o como una lesión del reconocimiento y del honor (Hegel, 1999: 486).

G. W. F. Hegel apunta, pues, a la lesión del reconocimiento y del honor como motivos desencadenantes de la guerra, pero sobre todo a la ruptura de los tratados. Cualquier intento de pacificación internacional por medio de tratados internacionales está abocado al fracaso, porque el cumplimiento de estos tratados depende de la voluntad de los Estados particulares y de su apreciación subjetiva del comportamiento de los otros Estados. Para G. W. F. Hegel, en la medida en que la validez de los tratados internacionales se subordina al cumplimiento (*Einhaltung*) de dichos tratados, el estado de naturaleza interestatal se presenta como un escenario normativo insuperable, esto es, como el escenario último de la interacción entre los Estados y sus respectivos derechos estatales interiores.[1]

[1] En este sentido el diagnóstico hegeliano no va ni un ápice más allá del de Thomas Hobbes. Acerca de las relaciones entre soberanos Hobbes afirma que: "por lo que se refiere a las funciones de un soberano con respecto a otro soberano, las cuales están comprendidas bajo la ley comúnmente denominada ley de las naciones, no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de naturaleza son una y la misma cosa. Y cada soberano tiene el mismo derecho en procurar la seguridad de su pueblo que el que pueda tener cualquier individuo particular en procurar la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley que dicta a los hombres que no tienen gobierno civil que es lo que deben hacer y que deben evitar en sus relaciones con los prójimos, dictará lo mismo a los estados, es decir, a las conciencias de los príncipes soberanos y de las asambleas soberanas. Pues no hay más tribunal de justicia natural que la conciencia; sobre la cual no reina ningún hombre, sino sólo Dios, y cuyas leyes, que obligan a toda la humanidad son, con respecto a Dios en cuanto autor de la naturaleza, naturales; y son leyes con respecto a ese mismo Dios en cuanto Rey de reyes" (Hobbes, 2002: 299). G. W. F. Hegel coincide en este diagnóstico de Th. Hobbes, "puesto que la relación [entre Estados] tiene como principio su soberanía, los Estados naturalmente se oponen, y sus derechos no tienen su realidad efectiva en una voluntad universal que se constituyera como poder por encima de ellos, sino solo en su voluntad particular (Hegel, 1999: 379). "Por tanto, en la medida en que las voluntades particulares no lleguen a un acuerdo, las disputas entre los Estados solo pueden decidirse por la guerra" (Hegel, 1999: 379).

Bajo esta perspectiva, el estado de naturaleza interestatal nunca puede superarse por medio de tratados internacionales, y este es el motivo fundamental por el que G. W. F. Hegel considere que el ideal kantiano de un estado de paz interestatal presenta una solución completamente alejada de la realidad en cualquiera de sus dos posibles versiones, ya sea bajo la forma institucional de la *federación de Estados* o bajo la forma institucional de una *república mundial*. La primera de solución que ofrece I. Kant sólo se propone [...] mantener y garantizar la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que estos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción (Kant, 1999: 91).

Según G. W. F. Hegel, esta primera propuesta kantiana no soluciona el problema de la paz interestatal precisamente por no superar el estado de naturaleza en el que se encuentran los Estados. Para él la deficiencia fundamental de la federación de Estados es su falta de fuerza coactiva para garantizar los tratados internacionales y para instaurar un derecho público internacional. Además, la propia existencia de la federación es inestable, porque ella a su vez se funda en un tratado y todo tratado puede ser revocado unilateralmente por cada Estado. Respecto a esta última cuestión, en las *Lecciones sobre derecho natural y la ciencia del Estado* de 1817/1818, G. W. F. Hegel se pronuncia de la siguiente manera: "Una federación con vistas a la instauración de una paz perpetua tiene siempre dentro de sí necesariamente el arbitrio de los Estados particulares, con arreglo al cual pueden permanecer o salir del mismo; puesto que, si dejaran de tener esta potestad, ya no serían más Estados autónomos [e independientes]" (Hegel, 1983: 253).

En el escenario de la federación de Estados el principio *pacta sunt servanda* (los pactos son para cumplirlos) permanece como un deber moral cargado de contingencia: "*dies Sollen ist eine Zufälligkeit*" (Hegel, 1983: 525). G. W. F, Hegel también insiste en esta cuestión en el § 333 de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* cuando afirma que

> el principio del derecho de gentes, en cuanto derecho universal que debe valer en y por sí entre los Estados, y a diferencia del contenido particular de los tratados positivos, consiste en que estos tratados deben ser respetados, pues en ellos se basan las obligaciones recíprocas de los Estados. Pero puesto que su relación tiene como principio su soberanía, los Estados están entre sí en estado de naturaleza, y sus derechos no tienen su realidad efectiva en una voluntad universal que se constituye como poder por encima de ellos, sino solo en una voluntad particular. Aquella determinación universal

> permanece por lo tanto como un deber ser, y la situación real será una sucesión de relaciones conformes a los tratados y de sus abolíciones (Hegel, 1999: 485).

Además, en la observación a dicho parágrafo añade que la ausencia de un derecho público impide que haya "ningún pretor entre los Estados, a lo sumo, mediadores y árbitros, e incluso de un modo contingente, es decir, según la voluntad particular" (Hegel, 1999: 485). En definitiva, el orden internacional no puede ir más allá de la creación histórica de tratados y sus respectivas abolíciones. De este modo el principio iusnaturalista *pacta sunt servanda* que para H. Kelsen expresa la norma fundamental del derecho internacional, se revela para G. W. F. Hegel como un deber vacío, cuyo seguimiento depende fácticamente de las consideraciones de los Estados soberanos sobre lo que en cada caso esté aconteciendo. Mientras que no haya ningún pretor entre los Estados y un derecho público con fuerza coactiva, esto es, con fuerza vinculante para ellos, todos los tratados positivos entre los Estados tendrán siempre un carácter moral, pero no legal, puesto que su cumplimiento no podrá ser garantizado por medio de una coacción externa que no sea ya implícita o explícitamente una declaración de guerra.

En este escenario incluso el concepto de infracción resulta normativamente dudoso, porque aquello que puede ser considerado como una infracción depende precisamente de la interpretación que lleven a cabo los propios Estados sujetos a los tratados. Por este motivo, en caso de conflicto o controversia entre los Estados miembros de la federación, la guerra seguirá siendo la última herramienta para resolver dichos conflictos.[2] Como señala W. Jaeschke al respecto, con este diagnóstico G. W. F. Hegel no pretende pronunciarse contra las resoluciones judiciales de los conflictos internacionales, sino que simplemente explica por qué una federación de Estados no puede ser el instrumento adecuado para garantizar la paz mundial por medio del derecho (Cf. Jaeschke, 2003: 399).

[2] Para G. W. F. Hegel, I. Kant es consciente de esta situación dilemática cuando afirma que "vemos que la manera que tienen los Estados de procurar su derecho sólo puede ser la guerra —nunca un juicio ante un tribuna–, pero el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante la guerra ni mediante su resultado favorable, la victoria; vemos asimismo que un tratado de paz puede poner término a una guerra determinada pero no a la situación de guerra (posibilidad de encontrar un nuevo pretexto para la guerra, a la que tampoco se la puede tachar de injusta porque en esta situación cada uno es juez de sus propios asuntos)" (Kant, 1999: 91).

Por último, y por lo que respecta a la segunda solución kantiana, esto es, a la segunda variante institucional que I. Kant presenta bajo el rótulo de una república mundial, G. W. F. Hegel critica su inverosimilitud por el dilema normativo al que estaría expuesta su propia gestación. I. Kant presenta esta solución en los siguientes términos: "los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes que conduce a la guerra que el de consentir leyes públicas coactivas de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un Estado de pueblos [...] que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra" (Kant, 1999: 92-93).

Para G. W. F. Hegel la problematicidad de esta segunda solución kantiana al problema del orden internacional reside tanto en su objetivo (la instauración de una república mundial) como en sus medios (su progresiva creación contractual). Respecto a lo primero, la solución consistiría precisamente en reducir todo el orden internacional al derecho estatal interior de la república mundial, que carecería por tanto de todo derecho estatal exterior al haber engullido dentro de sí a todos los Estados previamente soberanos. Por lo que respecta a lo segundo, esto es, a los medios de su creación, si su establecimiento tuviera lugar de manera progresiva y no coactiva tendría que llevarse a cabo por medio de tratados y, como ha quedado mostrado, los tratados entre Estados son siempre intrínsecamente inestables mientras que no puedan ser garantizados coactivamente a través de una institución jurídica supraestatal, lo que constituye una clara *petitio principii* en la argumentación.

Por todo ello, G. W. F. Hegel reafirma su diagnóstico inicial: o los Estados nacionales se ven sometidos a un poder coactivo exterior y supraordenado y, por lo tanto, dejan de ser Estados soberanos, o bien conservan su soberanía jurídico-normativa anclada a un determinado orden constitucional y no se encuentran sometidos a ningún orden jurídico por encima de su propia constitución y, por tanto, no se puede superar el estado de naturaleza interestatal. En sus reflexiones acerca del derecho estatal exterior G. W. F. Hegel no contempla ninguna solución intermedia, esto es, ninguna alternativa a la mencionada dicotomía salvo la de una alianza entre naciones con costumbres y culturas comunes, cosa que simplemente reproduciría los mismos problemas normativos a una escala civilizatoria (Cf. Vieweg, 2012).

Esta última posibilidad la constata G. W. F. Hegel al final de sus consideraciones acerca del derecho estatal exterior cuando reflexiona sobre la familia que conforman las naciones europeas entre sí. En efecto, "por el principio general de su legislación,

sus costumbres, su cultura, las naciones europeas componen una familia, lo cual modifica la conducta jurídica internacional en una situación en la que de lo contrario reina el perjuicio recíproco" (Hegel, 1999: 489). Pero una familia de Estados conforma de nuevo un individuo y "en la individualidad está contenida esencialmente la negación. Por lo tanto, aunque se constituya una familia con diversos Estados, esta unión, en cuanto individualidad, tendrá una nueva oposición y engendrará un enemigo" (Hegel, 1999: 478) y reproducirá el escenario de un estado de naturaleza interestatal a una escala aún mayor.

Reflexiones finales: sobre la no-imposibilidad de una construcción contractual de un derecho internacional jurídicamente vinculante para los Estados

Tras haber analizado la manera como G. W. F. Hegel defiende la primacía del ordenamiento jurídico estatal conviene detenerse en el § 43 de la *Teoría pura del Derecho* de 1960 de H. Kelsen, titulado: "Derecho internacional y derecho estatal". En este parágrafo H. Kelsen ofrece a nuestro entender una solución inmanente a la dicotomía presentada por G. W. F. Hegel acerca de la validez del derecho internacional. Se trata de una solución inmanente porque su punto de partida es la premisa hegeliana de la primacía del orden jurídico estatal frente al orden jurídico internacional; un punto de partida opuesto al propio ideario de H. Kelsen que, como hemos visto desde el comienzo de este trabajo, defiende el primado del orden jurídico internacional.

En el mencionado parágrafo H. Kelsen da por buena la idea (de manera hipotética) de que cuando un Estado no reconoce el derecho de gentes, dicho derecho no es vinculante para él e incluso enfatiza el hecho de que los Estados no tienen ningún deber jurídico de reconocer el derecho de gentes. Ahora bien, de ello no se sigue, según H. Kelsen, que resulte imposible establecer en términos vinculantes un derecho internacional positivo a través de un proceso histórico de pactos libremente adoptados entre Estados soberanos. Ciertamente, el derecho de gentes resulta vinculante para un Estado, si dicho Estado lo reconoce como vinculante para él y este "reconocimiento puede efectuarse expresamente a través de un acto del poder legislativo o del gobierno, o tácitamente [por ejemplo] a través de la aplicación de hecho de las normas del derecho internacional" (Kelsen, 2011b: 352).

Todo ello parece apuntar a que en su análisis del estado de naturaleza interestatal G. W. F. Hegel queda preso de una falsa dicotomía: puesto que de la primacía del derecho estatal interior infiere "que el Estado no está ligado necesariamente por los tratados que ha celebrado, o que es inconciliable con su naturaleza someterse —incluso en un tratado celebrado por él— a un tribunal internacional con jurisdicción obligatoria o quedar obligado por la resolución mayoritaria de un órgano colegiado, aun cuando ese órgano y su procedimiento hayan sido creados a través de un tratado celebrado por el Estado" (Kelsen, 2011b: 360).

A pesar de que H. Kelsen no se remite expresamente a G. W. F. Hegel en estos pasajes, su argumentación tiene una clara relación con el tratamiento hegeliano del derecho estatal exterior. Lo que H. Kelsen defiende en este contexto es que no resulta contradictorio para el principio de la soberanía nacional que un tribunal internacional como el que se menciona en el pasaje anterior pueda instituirse por medio de un acuerdo libre entre Estados con vistas a garantizar el cumplimiento de lo acordado. De tal modo que una vez suscritos dichos tratados, los Estados ya no estén en disposición de rescindirlos unilateralmente sin sufrir una sanción por ello. La función de esta sanción es desincentivar el incumplimiento de los tratados haciendo que el cumplimiento de lo pactado deje de ser un deber moral y pase a ser un deber jurídico.

Recapitulemos el argumento kelseniano: con arreglo al postulado del primado del ordenamiento jurídico estatal es cierto que ningún Estado tiene el deber de abandonar el estado de naturaleza interestatal (no estamos, pues, en el paradigma kantiano). No obstante, una vez que un Estado ha suscrito voluntariamente un pacto internacional y ha autorizado y creado un órgano supraestatal para sancionar el incumplimiento de lo pactado, dicho Estado pierde la libertad precontractual de la que gozaba internacionalmente antes de firmar dicho tratado. O, mejor dicho, no la pierde en su totalidad, porque ello supondría la pérdida completa de su soberanía, pero sí la condiciona por el desincentivo que lleva aparejada la sanción prevista para dichos casos. Los tratados internacionales que contienen la creación de un órgano sancionador no pueden entenderse entonces como un mero *desiderátum* normativo. En este tipo de tratados no sólo se establece un órgano sancionador, sino también las sanciones concretas que las partes deseen incluir como castigo de su incumplimiento. Con la creación contractual de una instancia supraestatal con poder coactivo y supraordenada a los ordenamientos jurídicos nacionales, los tra-

tados interestatales dejan de ser un mero deber (*Sollen*) para los Estados. H. Kelsen formula esta posibilidad contractual del siguiente modo:

> la pregunta de hasta qué punto puede ser limitada la soberanía del Estado por el Derecho internacional que él mismo reconoce solo puede ser respondida sobre la base del contenido del Derecho internacional, pero no puede ser deducida del concepto de soberanía. [...]. [Esto es así, porque] mediante un tratado de derecho internacional es posible crear una organización internacional que esté a tal punto centralizada que tenga ella misma carácter de Estado, de modo tal que los Estados incorporados a ella que celebran ese tratado pierdan su carácter de Estado (Kelsen, 2011b: 361).

Por este motivo, la cuestión de hasta qué punto limite un Estado su propia capacidad de acción mediante los tratados del derecho internacional es algo que no se puede derivar del concepto de soberanía estatal, ya que esta soberanía también está presupuesta a la hora de limitar su libertad de acción en el escenario internacional. De modo que es una cuestión política sujeta al propio ejercicio de la soberanía estatal determinar hasta qué punto cada Estado está dispuesto limitar su propia soberanía. Así, pues, a partir del propio concepto de soberanía estatal queda abierta la cuestión de si es posible construir un derecho internacional a partir de la premisa (hegeliana) del primado del ordenamiento jurídico estatal. La libertad soberana de los Estados puede o podría llegar en realidad tan lejos como para suprimir su propia soberanía nacional a partir de una decisión política igualmente soberana.

Bibliografía

Duque, F. (2019). "1812: El sujeto de la Constitución / La constitución del Sujeto" en Félix Duque (ed.) *Hegel. Lógica y Constitución*, pp. 19-79. Círculo de Bellas Artes. Madrid.

Ferrajoli, L. (2010). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Trotta. Madrid.

Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial. Madrid.

___ (1983). *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann. Felix Meiner. Hamburgo.

___ (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial. Madrid.

___ (1999). *Principios de Filosofía del Derecho*. Edhasa. Barcelona.

Hobbes, T. (2002). *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*. Alianza Editorial. Madrid.

Jaeschke, W. (2003). *Hegel. Handbuch. Leben-Wer-Wirkung*. Metzler. Stuttgart.

Kant, I. (1999). *Paz Perpetua*. Biblioteca Nueva. Madrid.

Kelsen, H. (1928). *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*. Mohr. Tubinga.

_____ (2011a). *Teoría pura del Derecho* [primera edición de 1934]. Trotta. Madrid.

_____ (2011b). *Teoría pura del Derecho* [última edición de 1960]. Colihue. Buenos Aires.

Thiele, U. (2008). *Verfassung, Volksgeist und Religion. Hegels Überlegungen zur Weltgeschichte des Staatsrechts*. Duncker & Humblot. Berlín.

___ (2011). "Von der Volkssouveränität zum Völker(staats)recht. Kant-Hegel-Kelsen: Stationen einer Debatte" en Oliver Eberl (ed.), *Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates*, pp. 175-196. Steiner. Stuttgart.

Vieweg, K. (1996). "El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del Derecho político externo de Hegel" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 13, pp. 181-208.

_____ (2012). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Fink. Paderborn.

Monarquía constitucional y decisionismo: las ambivalencias de la teoría de la soberanía de Hegel

José Luis Villacañas Berlanga
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

En un escrito anterior he mostrado que Carl Schmitt matizó conscientemente su hegelianismo en los años de Weimar en la medida en que comprendió que George Lukács había triunfado en la tarea de vincular a Hegel y a Marx, determinando para la propia época la interpretación hegeliana de la onda política que se había iniciado en la revolución leninista (Villacañas, 2008). De ahí que, según su propia confesión, Schmitt se hubiera visto obligado a buscar los elementos emblemáticos de su época en la figura de Hölderlin. En su opinión, así se podía seguir ofreciendo una interpretación de los problemas de su tiempo de tal manera que importantes elementos de Hegel siguieran operativos en un pensamiento rival del marxismo. Schmitt, en este sentido, aspiró a separar a Hegel de la cultura de la dialéctica histórica marxista que hacía inevitable la revolución socialista. Su lectura de Hegel, por el contrario, ya implicaba el pensamiento de que el final de la historia se había cumplido en la forma del Estado. En cierto modo, Hegel presionó desde el principio en la producción intelectual de Schmitt, como se puede comprobar en su libro inicial *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, que vio la luz en Tübingen en 1914. Desde entonces se ha discutido mucho la relación de Hegel y Carl Schmitt, a la que Jean François Kervegan dedicó su libro inolvidable *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, que posteriormente utilizaremos.

En este trabajo, sin embargo, quisiera aproximarme a una cuestión muy puntual de la monarquía constitucional por parte de Hegel, la condición fundamental que el decisionismo juega en ella, y las ambivalencias acerca de la soberanía que presenta. Mi tesis es que esa monarquía constitucional marca el horizonte del trabajo filosófico de erosión de la constitución democrática de Weimar que Schmitt desplegó con plena coherencia y obstinación. A ella conducían desde luego la rehabilitación del decisionismo y la cuestión de la soberanía, con sus confusas relaciones con el pueblo. Desde Hegel se entiende bien el peculiar sentido de la democracia de Schmitt y el sentido del plebiscito. Y por supuesto desde Hegel se comprende mejor la inclusión de la política en el Derecho como forma de reivindicar un Estado capaz de autodeterminación, lo que significaba para ambos un Estado capaz de hacer frente al tiempo revolucionario con solvencia, la aspiración fundamental de la racionalidad constitucional de la teoría hegeliana. En suma, el proyecto de Schmitt constituye una adaptación de los planteamientos hegelianos para el tiempo en el que la monarquía ya había desaparecido, pero poderosas fuerzas instaladas alrededor de la presidencia del Reich presionaban a favor de su restauración. Sobre todo, la revisión del planteamiento de Hegel en este contexto es relevante para entender la cuestión y el significado de las tesis fundamentales de la teología política de Schmitt que, ciertamente, contiene una inspiración hegeliana, por mucho que en el libro de 1922 quedase políticamente desplazada a la relevancia de Joseph De Maistre y los autores contrarrevolucionarios. Sin embargo, todos los elementos centrales del pensamiento de Carl Schmitt juegan de forma operativa en el concepto de monarquía constitucional y allí adquieren su pleno sentido.

Mi propuesta entonces defiende que al volver a poner en circulación los elementos conceptuales de soberanía, decisión, estado de excepción y teología política, Schmitt demostraba que su aspiración teórica consistía en reponer en Alemania el conjunto de elementos categoriales propios de la monarquía constitucional hegeliana. A ello aspiraba en realidad todo su pensamiento de la teología política. En cierto modo su lucha contra Weimar no fue sino un intento regeneracionista de volver a la monarquía que había sido eliminada en 1918. Podemos argumentar que Schmitt compartía el principio específicamente hegeliano de que la monarquía constitucional era la culminación de la historia universal y la obra específica de la modernidad, la perfección de la obra de la razón. En cierto modo, todo lo que concierne al *ius publicum europaeum*, al concepto no discriminado de guerra, a la cuestión del De-

recho internacional y a la cuestión imperial de los grandes espacios; en suma, todas las cuestiones fundamentales del pensamiento de Carl Schmitt se dejan derivar del hecho de que la forma del Estado político de Hegel [*der politische Staat*, según el § 273 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundriss*] fue aceptado plenamente por Carl Schmitt.[1] Por eso, en tanto culminación de la historia universal, Schmitt no estaba en condición de desprenderse de este conjunto de categorías, por lo que comprendió el sentido de su tarea filosófica como un *kathechon*, un muro de contención contra su desaparición. Para él, esa demolición implicaba la desaparición de la razón, aunque realmente no era sino la eliminación del eón del Estado, la destrucción de la razón de Estado.

Ciertamente es contraintuitivo que un pensador tan cuestionado como Schmitt resulte vinculado a un autor de prestigio filosófico incuestionado como Hegel. Sin embargo, el prestigio de la teoría del Estado de Hegel no debería haber sobrevivido a la crítica demoledora que Marx le dirigió. Por eso haré uso en este trabajo de esta crítica con cierta frecuencia, sobre todo para hacer evidente que, en realidad, el pensamiento de Hegel ofrecía un planteamiento que tenía como principal objetivo detener la irrupción del marxismo político que había impulsado el leninismo. En realidad, Hegel ya era un pensador contrarrevolucionario y su teoría del Estado se ofreció a la monarquía de Prusia como una promesa que aseguraba que su despliegue en el tiempo estaría protegido de cualquier irrupción revolucionaria, como sentenció Habermas en su central artículo de *Teoría y Praxis* (Habermas, 2009). En este sentido, como veremos, su pensamiento surge desde una profunda voluntad de contradecir los principios que llevaron a Robespierre y a la época del *terror*, ofreciendo un sentido de modernidad y de sociedad civil capaz de asumir el resultado social de la Revolución francesa. Que servía a la política de prestigio y de fuerza de Prusia lo vio muy bien Herman Heller, en su libro, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, que vio la luz en Leipzig por la casa B. G. Teubner en 1921. Heller de este modo recuperó las intuiciones marxistas y vinculó a Hegel el desastre de la Primera Guerra Mundial. Que la teoría política de Hegel llevaba también a una teología política fue un he-

[1] Citaré a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundriss, Nach der Ausgabe von Eduard Gans*, Akademie Verlag, Berlin, 1981. Indicaré parágrafo y página. [En Adelante G cuando cito los añadidos de las diferentes redacciones. Cuando cito el cuerpo de parágrafos doy el número y página].

cho descubierto por la luminosa mirada de Franz Rosenzweig en su libro póstumo *Hegel und der Staat*.[2] Mi trabajo, en este sentido, está a mitad de camino del análisis interno y filológico de Hegel y de la historia de la recepción. No puedo, por un motivo de espacio, recordar las principales tesis de Schmitt, que obran en el espacio común de la investigación actual. Puedo invocar aquí mi propio trabajo *Poder y Conflicto*, del año 2008. Así que el trabajo aspira fundamentalmente a producir la impresión de la evidencia de afinidades electivas, de familiaridades claras entre los dos pensamientos.

Constitución mixta como totalidad

Apenas cabe duda de que para Hegel la configuración del Estado según la forma de la monarquía constitucional es la obra preclara del mundo moderno. Con mejores palabras, Hegel nos asegura que, al culminar este proceso, "la idea sustancial ha conquistado la forma infinita" [*die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat*] (§273: 314). Esta expresión estrictamente conceptual resume la identificación lógica del movimiento absoluto del concepto.[3] Se trata de la idea sustancial que está

[2] He dedicado un trabajo a este libro en mi homenaje a Félix Duque titulado "Hegel y Rosenzweig. Apuntes sobre la crisis de Weimar", Gabilondo 2016. Su aspiración era disolver la concepción hegeliana del Estado, que caracterizaba como limitada. Esa aspiración estaba justificada porque le parecía que la influencia de Hegel sobre la política del imperio era incuestionable y nociva. Por supuesto, Rosenzweig no ignoraba que Hegel podía ser apropiado desde diversas direcciones, pero en todo caso le parecía que llevaba a una concepción del Estado que legitimaba la política de Bismarck y su aspiración imperial, iniciada antes de la Primera Guerra Mundial y la finalidad del libro era abrir el espacio político hacia una comprensión más abierta del Estado. El libro ya no tenía sentido después de la Guerra y por eso quedó sin publicar, marcando así el punto de ruptura de toda su producción filosófica, que se dirigió hacia la perfección de La estrella de la redención.

[3] Por supuesto, esto le hizo escribir a Marx aquel comentario fundamental: "La constitución es racional en tanto que sus momentos pueden resolverse en los momentos lógicos abstractos. El Estado tiene su efectividad no como algo a determinar y distinguir por su específica naturaleza, sino según la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado de pensamiento abstracto. La razón de la constitución es por tanto la lógica abstracta y no el concepto de Estado. En lugar del concepto de constitución obtenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se orienta según la naturaleza del Estado, sino que el Estado se orienta según un cierto pensar". (*Marx* 2017: 217. En adelante MEW) Por supuesto se podría ampliar este planteamiento a la cuestión de la libertad que es también un atributo de la constitución racional, pues el mismo Hegel dice: "Puesto que la constitución es racional, así queda realizada la libertad según su concepto. Este es el asunto principal" (G:

en condición de desplegarse de forma absoluta a partir de sí misma. Por tanto, el proceso moderno reúne en su seno todos los componentes necesarios de la racionalidad. Hegel ha considerado que este proceso, en el que se llega a la monarquía constitucional, es la historia por la cual el Espíritu del mundo [*Geistes der Welt*] profundiza en sí mismo y en su autorrealización. Este proceso no puede ser otro que el de una libre configuración [*freie Ausbildung*]. Para que sea tal, la idea debe liberar desde sí misma todos sus momentos como elementos de la totalidad que buscan exclusivamente la propia realización del todo. Este proceso, como cualquier proceso ideal, tiene un claro componente teleológico, está gobernado por una unidad ideal y por tanto goza de una racionalidad real en su despliegue inmanente. En este sentido específico, en el que culminan todos los dispositivos lógicos-especulativos de la filosofía hegeliana, podemos concluir que "la historia de esta verdadera figuración de la vida ética es el objetivo de la historia universal del mundo" [*Die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte*] (§273, 314).

Es por eso que, en los añadidos al parágrafo 273, Hegel se entrega a una descripción de las antiguas teorías sobre la constitución y formas de Estado. Al estudio de lo esencial sobre la forma plena del Estado político que es la monarquía constitucional solo se llega por el estudio de sus formas defectuosas. Y lo son porque, aunque todas ellas han reconocido el elemento fundamental de la forma estatal, que es ciertamente la unidad sustancial indivisa, no han penetrado en su forma lógica completa. En suma, no han llegado a la articulación interna propia de una "organización evolucionada en sí" y por eso no gozan de racionalidad concreta. Este punto es el decisivo, pues racionalidad concreta implica que esté en condiciones de mantener el movimiento infinito sin perder su forma y su idealidad. Esto significa que aquellas formas del mundo antiguo, la monarquía, la aristocracia y la democracia,

524) Este pasaje del añadido Griesheim es importante. Si bien Hegel dice (G: 523) aquí que la libertad según su concepto es lo operativo y lo divino, en el fondo viene a decir que esto solo sucede cuando hablamos de la libertad en su concepto, que es a fin de cuenta el concepto en su libertad. Esto queda claro cuando añade que para realizar la libertad "la individualidad del individuo no es suficiente. La libertad debe realizarse, el contenido debe ser racional, y debe ser como una naturaleza, como una necesidad, no se debe configurar sobre la contingencia de un carácter". No es que la constitución debe defender y apoyar la libertad de los individuos. Es que su concepto y el concepto de libertad van inexorablemente unidos en su necesidad. Es importante que se deje de considerar la libertad como un elemento de la subjetividad. Considerarlo así llevaría de forma directa a la *Gesinnung*, y este camino se abre de manea indefectible al Terror. (G: 525, en un añadido Griesheim).

no pueden protagonizar un despliegue absoluto capaz de mantener su vida sustancial sin salir de sí mismas, desde la plena autonomía de una inmanencia autodeterminada. Como lo entendía ya Polibio, el movimiento entre todas estas formas se da bajo el molde de la exterioridad, siendo así que el movimiento absoluto debería mantenerlas en su unidad sustancial en tanto inmanentes a ella. Por eso, frente a esta sucesión de constituciones como externas las unas a las otras, la monarquía constitucional las mantiene como sus momentos, de tal manera que el movimiento histórico siempre conserva su unidad, separándose de aquella circularidad que tenía el ciclo de las constituciones desde Aristóteles. No debemos olvidar que la exterioridad que las vincula en su devenir histórico no es otra cosa que la inestabilidad revolucionaria. Como vemos, Hegel no hace sino heredar el movimiento de Cicerón, luego retomado por San Agustín como propio de la iglesia, y en cierto modo hace de la monarquía constitucional la heredera filosófica de la constitución mixta. El monarca es uno, el poder gubernativo se rige por el aristocrático *algunos*, y el poder legislativo se rige por el democrático *muchos*. Sin embargo, en su desarrollo racional, estos momentos dejan de ser democráticos o aristocráticos. En el movimiento del todo solo se conserva el título de monarquía, porque sólo así se identifica la unidad sustancial del Estado como fundamento que detiene las potencialidades revolucionarias de la aristocracia y de la democracia.

Lo decisivo en el pensamiento de Hegel reside en que esa unidad sustancial del Estado no puede representarse de manera abstracta. Aquí se encuentra su diferencia con Fichte. Para este, la monarquía, la aristocracia y la democracia eran formas posibles de la voluntad de la comunidad que se da una constitución (*Grundlage des Naturrechts*, GA WW I, 3, 442). Eran opciones a la mano indiferentes y no se contemplaban como momentos de la idea en su desarrollo racional. Para Hegel lo son. El profundo desacuerdo entre ambos reside en que Hegel se niega a reconocer que las constituciones se hacen o se constituyen como acto singular. Las constituciones, para Hegel, surgen en el tiempo, pero no como algo hecho [*nicht als ein Gemachtes* (§273). La constitución es para Hegel algo que se hace a sí misma en el proceso evolutivo del Ser en sí y para sí, y esto significa que no es algo que el pueblo pueda decidir en un acto de arbitrio, puntual. La historia en su racionalidad interna es el único poder constituyente para Hegel. De todos modos, el origen fáctico concreto de la constitución y del

Estado es un asunto que no le interesa. No le parece un problema de la filosofía.[4] En realidad, la relación entre el pueblo y la constitución es interna y ambos evolucionan juntos en el tiempo y la historia. Más que una teoría constructivista de la constitución, Hegel tiene una teoría expresionista de la misma y depende del "modo y *Bildung* de la autoconsciencia del pueblo" (§274: 318). El pueblo se expresa en su nivel de racionalidad según su nivel de constitución. Libertad del pueblo y realidad efectiva de la constitución son exactamente la misma cosa, una desde el lado de la subjetividad y

[4] En un añadido Griesheim se aclara este asunto un poco más. Allí habla Hegel de una multitud como "Haufen", pero indica que "cómo esta [multitud] recibe una constitución es su asunto, pero no asunto de la filosofía". (G: 525) Esta sería una cuestión que se entrega a la desnuda facticidad. Por eso, la existencia de una constitución se hace equivaler a la existencia de un Estado, no a la existencia de un pueblo como su base. "La constitución existe siempre donde hay algo que pueda ser llamado Estado". Este es el verdadero punto de Hegel. Es verdad que esta igual existencia del Estado y de la constitución se da allí donde "el Derecho se ha desarrollado en un pueblo", pues "allí hay una constitución". En este sentido, se puede decir que la constitución es el Espíritu del pueblo en la medida en que es consciente de sí mismo. Hegel defiende por supuesto que esta visión unitaria de sí se puede conseguir de muchas maneras, pero una vez más esto no es lo relevante, sino su resultado como Estado. Este sentido de *Verfassung* es completamente diverso de las constituciones de papel, en el sentido de Schmitt, realizadas a partir de "pensamientos abstractos". Este es el procedimiento que Hegel juzga propio del pensamiento liberal. Así se han formado constituciones en todos los países, pero según Hegel todas han entrado en bancarrota. De este modo Hegel parece hablar del Estado, en tanto pueblo consciente de sí mismo por medio del Derecho en su historia, como de una roca firme que en su devenir acompaña el tiempo, frente al pensamiento liberal, que considera como una "abstracción impotente". En cierto modo, ese resultado constitucional de la historia hace de ella una obra de Dios. "En tanto Dios se contrapone a los hombres, no ellos, sino Dios hace la constitución". (G: 526) Este punto, fundamental para una teología política, resulta especialmente importante porque se suele pensar que la invocación de la *Verfassung* como producto histórico entrega a los seres humanos el protagonismo. En realidad, los humanos soportan la historia, no la producen. De ahí la tesis central de Hegel que pone en cuestión de forma radical el mito de la *historia magistra vitae*. Hegel es de la opinión de que "la historia y la experiencia enseñan que ningún pueblo ha aprendido de ellas". (G: 526) Este parece un enunciado contradictorio, pero no lo es. El sujeto del aprendizaje en el primer sentido es el filósofo. Este aprende en la historia que el pueblo no aprende nada de ella. Esto se explica porque el filósofo tiene la idea de la racionalidad de la historia, algo que el pueblo no puede alcanzar. Es muy curioso que esta tesis fuese comentada por Lenin de forma muy detallada, mostrando que el pensamiento de Hegel no fue asumido desde una apropiación completamente externa por Lenin. Hay profundos elementos internos entre ambos, pues los dos apuestan por una necesidad evolutiva en la historia, aunque sus portadores sean diferentes. En todo caso, para ninguno de ellos el protagonista es el pueblo (Lenin 1983: 297). Por supuesto, de este planeamiento hegeliano se deriva la necesidad del *Sonderweg* alemán, que se legitima porque todo pueblo realiza su propio camino especial, soportando su propia historia constitucional como "manifestación de su propio espíritu y del nivel del desarrollo de la conciencia de su espíritu", como se nos sugiere en el añadido Griesheim al parágrafo 274. Este proceso está sometido a la necesidad y tiene su reflejo en el tiempo.

otra desde la objetividad. Sea cual sea la letra de la constitución, un pueblo la usará desde el nivel de su autoconciencia y solo tendrá realidad desde este nivel. Para Hegel sería estéril imponer una constitución más perfecta a un pueblo dotado de menos nivel de autoconciencia. Siempre acabará por llevar y reducir la realidad efectiva de la constitución a su nivel de evolución. Es muy curioso que Hegel recuerde aquí el vano intento de Napoleón de querer dar una constitución a los españoles para la que todavía no estaban preparados. Por eso no tuvo para ellos ni significado ni valor. Para una constitución no basta la urgencia o la nostalgia de una constitución mejor por parte de los individuos particulares de las elites nacionales. El nivel de la constitución efectiva es el de la "*allgemeinen* Selbstbewusstsein" (§, 274 Zusatz 319, sub. mío). Aquí se defiende la diferencia entre *Konstitution* y *Verfassung*, que es central en todo el dispositivo teórico de Carl Schmitt. La primera es un papel provisional. La segunda es el trabajo de los siglos y marca el nivel de racionalidad que un pueblo ha logrado en su evolución. Por supuesto, Hegel articula aquí las teorías de la división de poderes de Montesquieu y, en cierto modo de Kant, en sus dos dimensiones, práctica, como articulación de virtudes (convicción, moderación y honor) o como articulación de los elementos del silogismo racional (proporción universal, caso dado y juicio racional).[5]

La forma de la monarquía constitucional

Ahora bien, ¿cuál es precisamente la forma de la monarquía constitucional? Hegel ha dejado claro que ha de ser la forma adecuada al principio del mundo moderno. Ahora bien "*das Prinzip der neuern Welt uberhaupt ist Freiheit der Subjetivität*" (§273, Zusatz, 318). Debemos dejar de pensar ante todo que aquí Hegel habla de los individuos, los singulares o los seres humanos. La forma de la monarquía constitucional es la forma de la constitución perfecta porque incluye el principio de la libertad de la subjetividad racional en sí. Eso significa que no los humanos, sino sólo ella es la que permite el despliegue racional por el que una realidad se eleva a subjetividad libre. Esto implica que la representación de la unidad del Estado ha de atenerse al principio normativo de la libertad de la subjetividad. Y tal hecho requiere que la representación

[5] Para la cuestión del silogismo como la forma de la división de poderes y la clave de su regulación interna en la filosofía de Kant, véase el último capítulo de Villacañas, 1999.

de la unidad del Estado sea una personalidad concreta, la del príncipe. Hegel culmina con su idea de monarquía constitucional la teoría de Maquiavelo y la reconcilia con la idea de personalidad que también estaba desarrollando Julius Stahl por la misma época. Por eso el enunciado básico de la monarquía constitucional es que "el poder del príncipe contiene en sí los tres momentos de la totalidad en sí" (§275: 319) Por eso no se trata de un poder arbitrario. Marx fue claramente irónico respecto de este punto.[6]

Ahora bien, la manera en que Hegel comprende el poder del príncipe es exactamente la manera en que Schmitt comprende al soberano como poder decisorio. Schmitt muestra que el soberano es aquel que se refiere a la constitución de papel como la ley que puede ser suspendida sin que por ello la unidad política del Estado sea puesta en peligro, ya que entonces el soberano representa el poder constituyente mismo del tiempo en su historia, la *Verfassung*, y es la garantía de la pervivencia de la unidad del Estado y de su pacífica evolución. Pues bien, en Hegel el poder del príncipe contiene la universalidad de la *Verfassung* como un momento suyo. Por eso no solo tiene las leyes, sino también el consejo que relaciona la universalidad con lo particular, el momento del juicio; sobre todo tiene el poder de decisión, el momento de la "*letzte Entscheidung*" (§275: 319).[7] Y debe tenerla porque sin este momento

[6] "En tanto el momento de la decisión última o de la absoluta autodeterminación esté separado de la universalidad del contenido y de la particularidad del consejo, es la voluntad efectiva en tanto arbitrio. […] El arbitrio es el poder del príncipe" (MEW 1: 221) El caso es que Hegel niega que ese poder pueda ejercerse separado de los momentos de la totalidad. Sin embargo, Marx pone énfasis en que esto tiene que darse en una voluntad efectiva y que esta, en el último extremo, tiene que ser un arbitrio.

[7] Marx fue muy consciente de la ambivalencia de esta proposición. La teoría de Schmitt también vive de esta ambivalencia. Veamos lo que dice Marx: "Hegel no dice que la voluntad del monarca sea la última decisión, sino que la última decisión de la voluntad es el monarca. La primera proposición es empírica. La segunda retuerce [*verdrehen*] el hecho empírico [*Tatsache*] en un axioma metafísico". (Marx y Engels 1990, 1: 226). Así, Schmitt defendió este último axioma metafísico como clave de su teoría de la soberanía, justamente para imponer una forma monárquica sin tener que confesar que su meta era una restauración del Káiser. Aquí también la apropiación que hace el leninismo de Hegel dista mucho de ser externa, de tal manera que podemos caracterizar el leninismo como la interpretación política del marxismo atravesada por el hegelianismo. Al asumir que el axioma metafísico implicaba una forma monárquica, el marxismo estuvo en condiciones de heredar el culto a la personalidad que implicaba la teoría hegeliana del Estado. De este modo, Schmitt pronto percibió que lo que estaba haciendo era ofrecer una alternativa al leninismo. Herrera, (1998) demuestra con claridad hasta qué punto Carl Schmitt es un lector atento de Lenin. Sin embargo, Hegel se expresó en el sentido de que el hecho empírico para él resultaba indiscernible del sentido del axioma metafísico. Así, según consta en la *Ergänzung* de Homeyer, G, 332, donde Hegel dice: "Esto como caracterización del príncipe: que, en él, como individuo se perfecciona el Estado [*der Staat vollendet*]". Por supuesto que es un hecho empírico que no

no hay personalidad ni subjetividad libre, ni el Estado reúne todas las condiciones para su evolución histórica sin condicionamientos de la exterioridad, en plena libertad. Esta decisión no aplica mecánicamente lo universal a lo particular, sino que es ante todo una *Selbstbestimmung*, una autodeterminación. Y entonces Hegel dice: "a la cual todo lo demás regresa y de la que todo lo demás toma el comienzo de la realidad efectiva". Esto significa que la autodeterminación mediante la última decisión es lo que está en la base tanto de la universalidad como de la particularidad, que se ejercen orgánicamente a través de aquella. El soberano es el poder originario que se despliega en ambas. Por eso Hegel la llama el "*absolutes Selbstbestimmen*", un autodeterminarse cuyas condiciones en plenitud residen en sí. Se trata del principio característico del poder del príncipe. Aquí, en él, está contenido el Estado como totalidad. La clave del añadido de Hegel es todavía más importante, pues el poder del príncipe es la dimensión espiritual en el Estado, lo cual significa que, en tanto espiritual [*Geistiges*] debe llevar a cabo una interpretación de todos sus momentos que constituyen idealidades y que solo en él alcanzan realidad efectiva. Debe saber cuándo aplica la ley, el consejo o la decisión, y esto lo hace desde la exclusiva referencia a su principio vital, a la dimensión anímica. Este es el principio de la soberanía, *die Souveranität*. (§275, *Zusatz*: 319).

Que este planteamiento implicaba el uso de metáforas orgánicas resulta claro en el *Zusatz* al § 276:

> Con esta idealidad de los momentos sucede como con la vida de los cuerpos orgánicos: esta está en todo punto; solo hay una vida en todos los puntos y no hay resistencia [*Widerstand*] en contra. Separado del organismo todo punto está muerto. Lo mismo pasa en el Estado que integra también la idealidad de todos los estamentos particulares, poderes y corporaciones, que por mucho que todos ellos integren la pulsión [Triebe] de consistir y de ser por sí mismos, están muertos si no se integran en el todo. Con esto sucede como con el estómago en lo orgánico, que también se pone por sí mismo, pero que al mismo tiempo es trascendido y sacrificado y pasa al todo. (*Zusatz* al §276: 320).

---

necesita darse dentro de la organicidad del Estado, pero cuando se da en su seno es indistinguible. "El decidir último *vacío* constituye el poder del príncipe, y de la decisión objetiva según principios no se habla aquí. El regente pone su nombre abajo, como inmediata determinabilidad última. Entre los antiguos, por ejemplo, en el Estado griego, la última decisión en relación del actuar se dejaba a los dioses (auspicios, augurios). Depende a menudo solo de esto, de que se decida, no de cómo se decida" (Hegel, 1833, 528-529).

Cuando consideramos la influencia de Hegel sobre la comprensión del Estado prusiano, no podemos situarla sino en la herencia del organicismo, que se conjunta de manera radical con la categoría de "personalidad". Un jurista tan relevante como Hugo Preuss, todavía antes de que acabara el siglo XIX, podía hablar de "*Die wissenschaftliche Herrschaft der organischen Staatslehre ist nach kurzer Dauer mehr und mehr durch die Persönlichkeits-theorie verdrängt worden*" (Preuss, 1889: 62-100). Solo quien tenga esto en cuenta podrá valorar lo que significa la crítica weberiana hacia Hegel y comprender hasta qué punto, aunque de manera inorgánica, había pasado a la época del II Reich.[8]

Con esta comprensión, Hegel comienza su transferencia de cualquier instancia de organicidad natural como condición externa del Estado hacia la idea de autosuficiencia ideal del Estado mismo, que encierra en sí todas las condiciones necesarias para su propia vida. El sentido de la organicidad ideal del Estado no tiene *Umwelt*, no lo contempla ni lo piensa. Se despliega sin resistencias y toda la teoría del Estado de Hegel quiere garantizar que el Estado no tenga exterior condicionante. De ahí que el tratamiento de los individuos y de la población en el seno del Estado tenga que ser despojado de toda condición natural. En tanto seres naturales, los individuos no tienen significación. Este punto llamó la atención de Carl Schmitt en *El valor del Estado y la significación del individuo*, momento fundacional del hegelianismo de Schmitt. Como deja claro en el §277 de las *Grundlinien* los negocios y operaciones del Estado son propios de su autodeterminación. Por eso los seres humanos que se ocupan de ellos tienen que estar atravesados de estatalidad y haber perdido completamente sus dimensiones naturales. No están justificados en su función por su "*natürliche Weise*", no operan en el seno del Estado desde su "*unmittelbare Persönlichkeit*" (§277: 320) sino desde las específicas "cualidades universales y objetivas". El sentido radical de esta teoría es que no son seres humanos naturales ni en tanto tales sirven al Estado. Solo lo hacen en la medida en que son portadores de sentido estatal. El sentido revolucionario de esta comprensión del ser humano no puede ignorarse. Quiénes se reconozcan como portadores de estas cualidades es un asunto que no se evalúa, pero sí se tiene mucho interés en considerar que en todo caso lo

[8] Espero que vea la luz pronto mi libro *Tras las huellas de Kant. La idea de ciencia social en Max Weber*, donde analizo la pormenorizada crítica que Weber realiza al hegelianismo implícito y difuso de la Escuela Histórica de Economía Nacional y la consecuencia inseparable de la crítica de la teoría de la personalidad, con todas las consecuencias de irracionalidad que implicó.

relevante son las cualidades, no los portadores. Lo que importa es su valor, su significado, no su individualidad inmediatamente existente. Esta es puramente contingente y externa a la cualidad, lo que significa que la función pública estatal no puede devenir propiedad exclusiva de nadie. La medida es antiestamental, como sabemos por la radical hostilidad de Hegel a la constitución tradicional del reino de Wurtemberg. El añadido a este §277 no deja lugar a dudas de que esta era la aspiración hegeliana que ponía las bases antropológicas para romper con la traducción política de la condición social, propia de la "*mittelalterigen Verfassung*".

Pero no se trata solo de la constitución medieval feudal. El principio del Estado hegeliano es también hostil a una forma de entender la constitución de los modernos, según la cual las posiciones de la sociedad civil deben verse reflejadas y representadas en la sociedad política estatal. Esto también lo niega Hegel y esta negación será el motivo de la crítica de Marx.[9] Como ha visto muy bien Kervegan, Hegel se separa de esta teoría de la representación, de naturaleza en último extremo hobbesiana, y avanza decidido hacia la autonomía representativa del Estado como clave de la soberanía. El Estado no representa nada ajeno, se representa a sí mismo. Solo esta mirada nos permite comprender el sentido poderoso de la tesis de Hegel. Lo relevante de esta posición sobre la radical distinción entre servidor público y perso-

[9] En efecto Marx, en su *Crítica de la filosofía de derecho de Hegel*, recuerda el sinsentido de la filosofía de Hegel en este punto. Su problema central es que Hegel concede demasiado al liberalismo tomando en serio la existencia del individuo particular como si estuviera dotado de una voluntad inmediata. En realidad no es así. Hegel toma las operaciones y actuaciones del Estado por un lado, y la individualidad particular por otro como una abstracción que permite la oposición. En este sentido añade que "Hegel olvida que la esencia de la personalidad particular [*besonderen Persönlichkeit*] no es su barba, su sangre, su *physis* abstracta, sino su cualidad social [*soziale Qualität*] y que los negocios de Estado, etcétera, no son nada más que las formas de existencia y de acción efectiva [*Daseins und Wirkungsweisen*] de las cualidades sociales del Ser humano. Se comprende por tanto que los individuos, en tanto portadores de los asuntos y los poderes del Estado, son considerados según sus cualidades sociales y no según sus cualidades privadas". (MEW: 1/222). De esta manera, vemos cómo Marx toma en serio la cuestión de la sociedad civil como la mediación real entre la forma aparente de la individualidad y la ocupación de posiciones en el seno de las acciones del Estado. Así, Marx se esfuerza por arruinar la dimensión de teología política que anima todo el planteamiento de Hegel. Debemos considerar ciertamente la *Crítica a la Filosofía del Derecho* de Marx como la primera y más consciente crítica a la teología política hegeliana. Pero, sin embargo, en esta Filosofía del Derecho misma están las bases para dos aspectos a la vez: primero, el desprecio del individuo por parte del leninismo a favor de la consideración de clase como posición social. Segundo, la base de una teología política alternativa que inicia su camino cuando la dimensión de clase se da como clausurada en sentido leninista y por tanto la individualidad no puede disponer de ningún titulo social de intervención ni de resistencia al Estado.

na privada es que abre paso a una segunda comprensión de la soberanía. En efecto, la proposición 278 es radical en este sentido. Los poderes del Estado no se pueden separar de la última instancia de la decisión, pero tampoco los individuos que los ejercen tienen una "besonderen Willen" (§278: 321). En tanto que ejercen poderes del Estado, estos individuos tienen que vivir conscientemente anclados a las raíces mismas del Estado.Tal enraizamiento es lo que le otorga su "*einfachen Selbst*". Lo relevante es que esta comprensión de la unidad del Estado, que toma posesión de la raíz última de la simple identidad del sí mismo del individuo servidor del Estado, es el elemento constitutivo de la soberanía del Estado. Ella "*macht die Souveränität des Staats aus*" (§278: 321). Se trata de lo que, de forma inmediata, Hegel llama la "*Souveranität nach innen*". Si el Estado no es capaz de ocupar la interioridad del individuo y anular su voluntad particular, y de este modo entregarle su identidad simple, entonces es que no es soberano. Por supuesto, esta es la clave de toda teología política real, la capacidad de conformar la interioridad de la subjetividad de cada uno de los ciudadanos. Por eso Hegel organiza una teoría de la soberanía que no puede dejar de tener la dimensión de la teología política. Lo que en cierto modo trae como consecuencia que Hegel ha de entrar en tensión con cualquier construcción democrática de los modernos, que quieren ver representada la posición de la sociedad civil en la sociedad política, o que parten de la idea del conjunto de los individuos como voluntades previas a la propia del Estado. La capacidad de recoger las diferencias de la sociedad civil en la vida del Estado, que desde Maquiavelo hasta Benjamin Constant determina la forma política de los modernos, es negada por Hegel, que renueva el sentido de la ciudadanía de los antiguos al reocupar la subjetividad completa desde el sentido del Estado. El individuo es una ilusión para Hegel.[10] Esta es una consecuencia de la organicidad de la soberanía. La comprensión liberal del individuo aislado que existe para sí es directamente caracterizada por Hegel como una "*Krankheit*", una ilusión que hace creer que el individuo puede convertirse en el "fundamento absoluto que se determina a sí mismo". Ilusión porque no capta el concepto de lo que es una "verdadera subjetividad". Esta es la que pertenece al Estado. Y sin embargo, esa comprensión del individuo es la que se abre paso en su concepto de sociedad civil. La consecuencia de ello es que el Estado *salva* de la en-

[10] Veáse para esta problemática el interesante trabajo de Röth, 2019.

fermedad, de la locura y de la sociedad civil burguesa.[11] Estamos por tanto en una teología política cuyo fundamento último es —y esta es la característica precisa de Hegel— la comprensión del carácter absoluto del concepto y del concepto absoluto de Estado. No es una teología política de la fe, sino de la racionalidad. Cualquier pretensión de legitimidad particular no puede entregarse a la inmediatez de la voluntad individual, sino a la idealidad, a su autocomprensión como momento de la organicidad. Aquí estalla el Hegel jacobino por mucho que exprese sus distancias con el concepto *salud pública* [*Wohl des Staats*] como expresión poco determinada de la finalidad del todo del Estado.

Como vemos, la teoría de Hegel de la soberanía es compleja y no se puede abordar de modo unilateral. Considerada desde la subjetividad de la organicidad estatal se concentra en el príncipe, que representa la personalidad del Estado. Una teoría de la representación sustancial del soberano, que tiene como horizonte considerar la realidad del Estado como absoluta, capaz de autodeterminarse desde sí misma según la regulación interna de su idea y según todos los momentos de su idealidad, que tiene su cima en el poder decisorio, es solo una parte de la teoría. Ya es teología política porque el Estado es considerado como la realización de la idea absoluta, pero más allá de esta soberanía autorreferencial está la soberanía *nach innen* en la medida en que la personalidad del Estado ocupa la individualidad y la identidad de los individuos que operan en el seno del Estado. Aquí la teología política del Estado alcanza la dimensión de animar la subjetividad finita —aunque sea en alguno de

[11] Una vez más, la aguda mirada de Marx se dio cuenta de este detalle con precisión. Pues Hegel no tiene otra idea de la sociedad civil que la de "*bellum omnium contra omnes*". En este sentido, el egoísmo privado es el secreto del patriotismo del burgués. Por eso, el individuo fijado como miembro de la sociedad burguesa tiene que ser compensado con la universalidad del Estado. Marx sin embargo no se hace cargo de esa condición enferma, patológica de esa guerra de todos contra todos, que emerge desde la ilusión de la individualidad en soledad. Por eso no subraya la dimensión curativa, salvífica del Estado. Como dimensión teológico-política la dimensión salvífica se realiza mediante una dimensión sacrificial, por supuesto. Una vez más, tal hecho guarda relación con la interpretación del leninismo, que también reclama dimensiones sacrificiales al individuo y también así lo salva de su egoísmo burgués.

los momentos de la idealidad— y de ocuparla concediendo a todo singular el sentimiento de su valor mediado por esta idealidad estatal y salvándolo de su soledad enfermiza.[12] Aquí ancla el sentido comunitario de Hegel, cuya eticidad se debe y es

[12] Marx fue plenamente consciente de esta dimensión del problema en Hegel e identifica el punto en el que Carl Schmitt desplegaría su teología política. "Hegel parte del Estado y eleva al ser humano a Estado subjetivado". Esta es la clave que, en el fondo, indispone a Hegel y a Carl Schmitt con la democracia. Así continúa Marx: "la democracia parte de los seres humanos y hace del Estado un hombre objetivado. Como la religión no produce a los seres humanos, sino los seres humanos la religión, así no produce la constitución el pueblo, sino el pueblo la constitución". En suma, resulta claro que, para Hegel, por analogía, es el Estado finalmente el que produce el pueblo. Como hemos visto, esta posición altera de forma considerable la teoría propia de la representación que procede de Hobbes. Esta crítica de Marx a Hegel (MEW 1/231) es decisiva para entender los límites y la manipulación que Schmitt hace de la democracia. Pues todo el asunto de la homogeneidad y de la dimensión plebiscitaria no es sino otro modo de proponer que la *Verfassung* produzca al pueblo que necesita el Estado. En realidad, esto lo es que sucederá en la teoría de Schmitt. Mediante el plebiscito es el Estado el que se dota del pueblo adecuado a sí mismo. Por eso el plebiscito está diseñado exclusivamente para su defensa. Jamás se trata del pueblo que se dota de una constitución. Este problema lo ha visto Kervegan en su libro, aunque creo que no ha captado la clave del asunto del todo. Él recuerda un texto fundamental para entender la doctrina del Estado de Hegel, ciertamente. El texto dice así. "En nuestra época, puede haber un vínculo muy relajado, o incluso una ausencia completa de vínculos, entre los miembros de un Estado desde el punto de vista de las costumbres, la cultura o la lengua; y la identidad de este dominio [...] debe contarse hoy entre el número de las contingencias cuya diversidad de formas no le impide a una población constituir un Estado". El texto se encuentra en la Hegel 1966: 36. Lo que dice aquí Hegel es que efectivamente el Estado no necesita una base natural, una nación para existir. El Estado se puede separar de sus bases naturales y contar con una población de cualquier índole. Ciertamente de este modo manifiesta su dimensión absoluta. En Hegel el pueblo queda constituido como tal por la "totalidad política unificada" (Kervegan, 1992: 310). Con ello se evade el escenario de la representación, que ahora se reduce al individuo que representa la personalidad del Estado. Ahora bien, no creo que Schmitt pueda desprenderse fácilmente de esta idea. Creo que su idea del plebiscito no implica que exista una unidad de pueblo previo en todo caso al Estado, *per se* constituida, que resulta actualizada, consolidada o intensificada por él. El sentido de la tesis de Schmitt identifica la existencia del pueblo con la existencia de vida pública en tanto actividad política. Esta posición muestra la inseparabilidad de poder constituyente y Estado en Schmitt. Nada por tanto de existencia previa, natural, o de una homogeneidad que se ha producido al margen de la propia actividad política. El sentido de la cita de *Teoría de la Constitución*, que Kervegan recuerda, "no hay representación sin vida pública ni hay vida pública sin pueblo" dice con toda claridad que el pueblo es interno a la actividad política en la que se constituye la representación del Estado. En este sentido el movimiento de Carl Schmitt, respecto de Hegel, según Kervegan se cifra más bien en condicionar la existencia del Estado por "un contenido mínimo de identidad no política". No veo que sea así. El contenido mínimo es ser el pueblo del Estado, tener esa y no otra identidad política y justamente así cerrar el carácter absoluto del Estado al identificar el modo en que este se dota de la base política adecuada para su existencia en tanto autodeterminada. La representación no es "necesaria para la actualización de la unidad política", sino que esta unidad política del Estado se dota de ella al hacer visible su pueblo. La diferencia entre Schmitt y Hobbes no está en la identificación inevitable entre pueblo, unidad política y representación, sino en

producida por el Estado. Con ello, Hegel se reconcilia con el sentido de la ciudadanía de los antiguos, cuya noticia en cierto modo preservó Maquiavelo, y reproduce algo parecido a esa que Schmitt llamaba la organicidad de la unidad política de las comunidades étnicas antiguas que se elevaban sobre una religión de Estado.

Soberanía y estado de necesidad

Existe otro momento de la teoría de la soberanía, el tercero, que Hegel define como soberanía "*nach aussen*" y que, como veremos, coincide con otro momento de la teoría schmittiana de la soberanía. Tenemos así ante nosotros la cuestión del estado de excepción. Veamos este punto porque resulta fundamental. Hegel habla del aspecto que toma la soberanía en "*Zustande der Not*", pero en realidad no se puede entender bien esta noción si no comprendemos la función normal de la soberanía en tiempo de paz. (§278: 322). La idealidad que representa la soberanía en tiempo de paz aparece como aquello que garantiza que los diferentes intereses particulares y egoístas se transformen en el mantenimiento del todo. Es ella, la soberanía, la que dirige y reconduce esos intereses egoístas hacia el todo. Por cierto, eso no puede hacerse sino mediante su limitación o lo que luego Schmitt llamará neutralización.[13] La limitación de intereses es considerada por Hegel la "*direkte Einwirkung von oben*"

---

el hecho de que Schmitt rompe el círculo vicioso de Hobbes, que jamás lograr explicar cómo el pueblo se une en el contrato antes de estar unido por el representante, interiorizando en este sentido la *natura naturans* de Spinoza como *causa sui*. Schmitt deja claro que este movimiento siempre parte de la convocatoria del Estado mediante el plebiscito, que une al pueblo y así se dota de la doble visibilidad: el representante del Estado que convoca el plebiscito en tanto soberano y el pueblo que acude, que hace visible el pueblo del Estado. Esa doble visibilidad vinculada de forma indisoluble en el plebiscito hace explícito que el representante del Estado lo es también del pueblo. Ese es el sentido de poder constituyente de Schmitt, que en el fondo unifica Estado y pueblo, mostrando la capacidad de decidir en ese acto lo *heterogéneo* que debe excluirse, y que ninguna igualdad previa u homogeneidad establecida podría explicar. Esto ha de hacerse en el presente y solo por eso el pueblo, en este acto político, es idéntico a sí mismo y está inmediatamente presente. Por eso a la postre Schmitt tiene que separarse del paradigma de la representación de lo ya existente como pueblo, para ir a la ejecutividad realizativa del plebiscito como producción inmediata de identidad presente y operativa. En este sentido, traza un paralelo capaz de enfrentarse a la convocatoria del Partido de clase en el caso del leninismo (Schmitt, 1932: 315).

[13] Véase para este concepto, que también forma parte de la teoría de la soberanía, mi trabajo en Castro y Emmanuel Chamorro, 2021.

de la soberanía en tiempos de paz, pero no debemos olvidar que su efecto es precisamente la producción interna de la misma. Tal capacidad de neutralización de los intereses egoístas que no puedan ser reconducidos al mantenimiento del todo va más allá de las prestaciones fiscales. Pero en todo caso, el mantenimiento del todo se consigue a través de intervenciones en la vida de los particulares. En el estado de necesidad sucede otra cosa: aquí el todo aparece en su visibilidad directa y la idealidad de la soberanía debe proteger el todo en la medida en que el organismo del Estado confluye en su concepto.

Por eso en el estado de necesidad se le confía a la soberanía "*die Rettung des Staats*". Esta salvación no solo implica neutralización o límite de intereses, sino que implica el sacrificio de lo que de otra manera estaría justificado. Hegel reconoce que, en aspecto de la soberanía es donde se alcanza la realidad efectiva propia debida a su idealidad. Aquí la particularidad del organismo subsistente del Estado queda concentrada y resumida. Justo por eso se puede hacer objeto de la confianza. Pues bien, es ahí cuando ciertamente Hegel evoca el sentido que podría tener la soberanía del pueblo. Tanto respecto de la confianza en la salvación del Estado como de la protección del todo respecto del exterior como del interior, se puede hablar de soberanía popular cuando se diferencia de otro pueblo o cuando se habla "sólo en general del todo" [*nur überhaupt vom Ganzen*] (§279: 324). En cualquier caso, Hegel aclara que el sentido de la soberanía popular es exactamente el mismo que el sentido de la soberanía del Estado, solo que la perspectiva cambia. El pueblo se hace visible cuando el Estado se contrapone a otro Estado y, sobre todo, en el estado de necesidad. Hegel recuerda que hablar, por tanto, de soberanía popular *frente a* la soberanía del Estado —que como vamos a ver inmediatamente implica la existencia del monarca— es un pensamiento confuso cuyo fundamento reside en la "desértica representación de pueblo" [*die wüste Vorstellung des Volkes*, 324] (§279: 324). Aquí el momento hobbesiano de Hegel es claro: sin el Estado y sin el monarca que veremos culminando sus articulaciones, el pueblo es una "*formlose Masse*". Y entonces no le corresponde en modo alguno la soberanía. Ni siquiera Hegel se digna a considerar filosóficamente la posibilidad de la soberanía del pueblo en el sentido democrático y republicano.

En diferentes añadidos y versiones, fundamentalmente en la versión de Griesheim, se añaden considerables aclaraciones sobre el sentido del pueblo en Hegel y el concepto de libertad que maneja. En todo caso, jamás entenderá estos conceptos en el sentido de conceder al pueblo poder constituyente. Por supuesto, la libertad de la

que hablamos aquí es la que resulta de ser uno de los momentos del Estado. Nada más lejos de Hegel que una libertad absoluta, inicial, inmediata. Para él, la libertad de cada momento es algo que debe ser ganado y en eso precisamente reside la "*Bildung der modernen Zeit*" (G: 529). Pero la garantía final de la libertad de todos los momentos es la libertad del Monarca. El *Volk* en Hegel se debe entender como aquello que contiene en sí la "*allgemeine Ausdruck der alles*", una expresión *universal* que alcanza sentido en tanto que también la libertad del monarca es la expresión libre y *particular* del todo. Por eso, en un momento dado se dice que "también se puede llamar *Volk* al Estado" (G: 529). Solo en este específico sentido se puede atribuir soberanía al pueblo. Ahí está la razón de que Hegel se niegue a contraponer pueblo y monarca. En tanto emerja esa contraposición, el *Volk* aparece como *Menge*, *Haufen* y solo entonces puede circular el principio completamente erróneo que concede al pueblo soberanía. Por eso Hegel llama la atención sobre el completo desaguisado que se produce cuando se atribuye al pueblo como *Menge* aquello que es propio del pueblo como Estado.

Si no tenemos estas consideraciones en cuenta no comprenderemos de forma profunda la lógica de la propuesta posterior de Carl Schmitt. En realidad, Hegel destapa la lógica que hay detrás de la teología política schmittiana y por ello descubre la inanidad de sus planteamientos al intentar aplicar un siglo más tarde los esquemas de razonamiento hegeliano. Al final la consideración que se abre paso queda encerrada en este pasaje, fundamental: "El pueblo tiene derechos, [pero] el absoluto derecho del pueblo es *su absoluto deber* de estar organizado en sí, de constituir un Estado. Esta es la absoluta necesidad. Pero el pueblo a menudo y con gusto se separa –como he dicho– de esta necesidad" (G: 530, sub. mío). Resulta claro que, al proponer la semántica de la teología política, Schmitt estaba recordando al pueblo su deber absoluto de obediencia. Y ya sabemos lo que sucede cuando alguien no cumple con su deber. Lo que en modo alguno se puede consentir es que el pueblo sea libre en el sentido de las abstracciones liberales, pues estas se han mostrado "fanáticas y destructoras" (G: 530). Con plena conciencia Hegel, al igual que Schmitt, considera que el pueblo, cuando se deja llevar por las abstracciones, deviene sencillamente la *revolución*. Por tanto, "*das Volk onhe Staat verdient keinen Respeckt*". Esta es la última palabra.

Resulta evidente que para Hegel el estado de necesidad puede deberse a una situación interna o externa, y no menos evidente resulta que ese estado de necesi-

dad interno es la revolución y el externo la guerra. No podemos considerar ambas cuestiones, y sobre todo dejamos de lado el tremendo asunto de la guerra en Hegel y lo que va tan cerca de ella, el sentido del imperio. Lo relevante es la relación de confianza que se da aquí y que solo puede entenderse cuando la soberanía se precisa bajo el principio de la personalidad y, en realidad, como persona. Hegel deriva el concepto de monarca precisamente de este momento. Por supuesto, sobre él se acumulan todos los aspectos de la idealidad propia de la soberanía —subjetividad cierta de sí, autodeterminación, decisión última—, pero todas estas funciones solo existen en la realidad efectiva —reclamada de manera fundamental en el estado de necesidad— bajo la forma *persona*. Esta viene definida por Hegel como un "*für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung*" (§279: 322). Su definición es de suprema relevancia para Schmitt, que en *Glossarium* podrá hablar de la suya como época de la *Gestalt*. Persona es a la vez dos cosas: una *Gestalt* particularizada realmente efectiva y un individuo que encarna una idealidad. Hegel lo dice: "El momento decisivo absoluto del todo es, por eso, no la individualidad en general, sino un individuo, el monarca" (§279: 322). Por supuesto, en el contexto epocal de Schmitt sobrevivió la forma de la *Gestalt* y ejerció funciones de monarca, aunque ya no existía el individuo particular que idealmente le correspondiera. El conjunto de representaciones hegelianas que se concretan en el soberano se escindió respecto de la figura de su titular, el monarca legítimo, pero en realidad siguió funcionando en todas sus prestaciones. De ser el monarca el que salvaba al Estado en una situación de necesidad, se pasó a que quien salvara al Estado se convertiría en monarca. El soberano en tanto que persona del monarca, en su capacidad de ser la *Gestalt* de la idea, era el que en el estado de necesidad salvaba el Estado. Era, por decirlo a lo Schmitt, el *Hütter der Verfassung*. La soberanía, esta es la conclusión de Hegel, solo existe en la persona del monarca (§279: 325). Tal era el preámbulo para afirmar que quien fuera *Hütter* de la constitución existencial del pueblo en Estado podía ser la *Gestalt* equivalente al monarca.

Decisionismo y *Gestalt*: el monarca

Tan importante es el argumento decisionista para Hegel que para él no resulta exclusivo de un Estado que ha desplegado de forma autoconsciente su idea, del Estado

que todavía no ha recibido la firme consideración de la filosofía. Incluir el momento del decisionismo, con sus implicaciones de personalismo, es propio de los Estados menos desarrollados que ya presienten la condición absoluta de su autodeterminación. Sólo que en ellos, la última decisión no surge como elemento orgánico del Estado, como configuración que le ofrezca realidad efectiva propia a la idea de su todo ["*nicht als immanentes organisches Moment des Staats für sich*"] (§279: 325). Pero incluso en estas configuraciones del Estado que no han alcanzado el nivel requerido por la consideración filosófica ha de existir lo que Hegel llama la "*individuelle Spitze*", la cima individual. Esto sucede tanto en las monarquías que viven en un nivel previo a la perfecta autoconciencia de su sentido, o en la aristocracia, pero desde luego también en sistemas democraticos. Incluso dice más: sobre todo en ellas, cuando los estados de necesidad, según determinadas circunstancias, tienen que producir una figura que sea un trasunto de la persona del monarca conceptualmente fijada en la idea de Estado. Solo que en dicho caso no podrá presentarse sino como la "decisiva unidad de un *Anführer*" (§279: 325). El caudillo debe reunir todos los poderes en su mano, pero no puede pretender ser el portador de la teología política en la medida en que no puede fundarse en la necesidad del Estado, sino en un "surgir y manifestarse" de forma contingente, en la medida en que no es una instancia localizada en el todo del Estado de forma legítima. Se trata de alguien que emerge de los lugares subordinados [*untergeordnete*] del Estado, por lo que constituye una cima condicionada [*bedingte Spitze*] que no se puede entregar a la visibilidad de lo divino, sino al poder diferente, pero igualmente determinante y dominador del *Fatum*. Brota ajeno de las instancias del Estado reguladas por él, y que por tanto no proceden de la libertad que el propio Estado mantiene en su seno. Será el caso de lo que sucederá en Alemania en Weimar debido a la aventura intelectual de Carl Schmitt. El problema de Schmitt es cómo legitimar en tanto teología política –desde las categorías hegelianas– aquello que ya no podía venir producido por el Estado mismo, sino por el *Fatum* que presentaba el decisionismo de un *Führer* plebeyo, subordinado y condicionado. La sublimación de lo subordinado fue lo que intentó la teología política sin monarquía de Schmitt. Que Hegel viera esta línea como una que no se podía traspasar en un Estado filosóficamente asentado dependía de considerar Prusia como un Estado capaz de mantenerse en su idea. Schmitt quiso por todos los medios mantener esta teoría en un tiempo en que se había demostrado que la idea hegeliana no había impedido la tragedia. Querer insistir en la premisa que ha-

bía preparado la tragedia misma con la actuación discrecional e irresponsable del Estado entero, desde el emperador hasta el último funcionario, no podía sino llevar a una repetición intensificada de la tragedia, ahora bajo la forma de un simulacro que el propio Hegel había anticipado.

Como he mostrado en uno de los trabajos que integran mi libro *Sublime Psíquico y educación estética*,[14] la operación de Schmitt, de la que con el tiempo fue consciente, consistió en seguir manteniendo una teologización de la instancia decisoria que permitía hablar de ella como una instancia sublime pública como *Gestalt* en el tiempo en el que el desencanto weberiano había lanzado toda sospecha posible sobre esta forma de lo sublime público. Por eso recuerda Hegel que la autodeterminación última de la instancia decisoria corresponde, en el Estado racional, a la posición [*Stellung*] de la "cima sublime" [*erhabenes Spitze*] separada y aislada de toda particularidad y condicionamiento (§279: 326). Pretender que esa cima sublime pudiera ser ocupada por un caudillo condicionado y subordinado, perdido solo en la degradación de un sublime psíquico delirante, fue la contradicción básica de la teología política schmittiana, que acabará reconociendo que las preocupaciones de la figura del monarca abrían el paso a la impostura y la usurpación que venían anticipadas por la figura schilleriana de Demetrio. Con el tiempo se daría cuenta de su error. Por supuesto, el lenguaje de lo sublime constituía el arcano de la monarquía constitucional y rige toda su estructura metafórica estética. Hegel lo llama "*architektonisches Gebäude*" o "*Hieroglyphe der Vernunft*".

El deslizamiento de la personalidad del Estado a la persona del monarca es entendido por Hegel como parte del momento de la verdad. La personalidad es capacidad de estar cierta de sí misma "en cuanto infinito referirse a sí misma". Esto es propio del Estado, pero las dimensiones de la subjetividad solo son reales y verdaderas en la medida en que exista *un* sujeto real. Sólo la persona contiene el concepto de personalidad y le puede dar realidad efectiva. Y como sabemos, solo si el concepto goza de esta determinación y concreción capaz de disponer de realidad efectiva puede devenir idea. Así que el monarca encarna la idea del Estado y al encarnarla la realiza. Podemos decir que la personalidad del Estado es un momento ideal de la persona del monarca, de la misma manera que la persona es por eso momento de la idea. La consecuencia que extrae Hegel de dicho planteamiento es

[14] Que vio la luz en 2023 en la editorial del Instituto de Estética de la Universidad Católica de Chile, en Santiago.

que sólo podemos comprender realmente al monarca cuando atravesamos su *Gestalt* por estas determinaciones específicamente filosóficas. Sólo entonces dejamos de aplicarle el entendimiento, con sus fracturas y escisiones incapaces de comprender el movimiento mismo del concepto. Cuando lo comprendemos desde la filosofía, sin embargo, nos damos cuenta de que el monarca no es lo deducido a partir de determinaciones abstractas, sino que como *telos* de la idea ya estaba en el principio y por eso en cualquier rudimento de Estado resulta ya presentido y anticipado. "Es lo que absolutamente comienza desde sí", lo que encierra en sí todos los elementos que pueden condicionar su vida (§279: 324). Esta es la base de la teología política hegeliana, pues es lo que determina que el monarca aparezca como dotado de una "*göttliche Autorität*". En él está contenido lo incondicionado de sí mismo. El Estado en este sentido es *causa sui*. La tarea de la filosofía, dice Hegel, consiste en "*dies Göttliche zu begreifen*".

Para lograr que se pudiera identificar lo divino en el monarca, lo fundamental era que pudiera ocupar este lugar en la cima del Estado al margen de cualquier otra característica particular. Por eso el monarca tiene que pensarse como "*abstrahiert von allem anderen Inhalte*" (§280: 327). En el sistema de Hegel, cuando se piensa una particularidad inmediata en su abstracción es que se piensa en su naturalidad. En la medida en que la naturaleza es lo único que queda en pie cuando se culminan las abstracciones del contenido del monarca, el único criterio para decidir aquí es el nacimiento.[15] La decisión de incluir el nacimiento en la *Gestaltung* del monarca se entregaba así a la naturaleza especulativa de la filosofía, que en el fondo era la instancia legitimadora de la monarquía y de la persona del monarca. Así, es solo la filosofía

[15] En los "*Ergänzung bei Hegel/Griesheim*" se lee que precisamente porque rey puede serlo cualquiera, no se puede decidir mirando y examinando a las personas. En la Ästhetik que editó Bassenge en Berlín en 1955, justo por este argumento se recuerda que "los monarcas de nuestro tiempo no son ya, como los héroes de los tiempos míticos, una cima en sí concreta del todo, sino un punto intermedio más o menos abstracto dentro de las instituciones ya formadas y fortalecidas por las leyes y la constitución" (215) "Cualquiera puede ser la última decisión" y justo por eso no se puede atribuir a mérito alguno. De ahí que la elección sea una forma espuria de legitimar al monarca. Este tiene que ser determinado de un modo que aquí llama "grundlose Weise" (G, 530). Por eso, en la segunda edición de 1840 de la obra en la página 365, Eduard Gans introdujo una ampliación que iluminaba la cuestión. "Se exige de forma injusta propiedades personales objetivas al monarca" (G, 531). Marx ironizó sobre este particular cuando dijo que "Hegel ha demostrado que el monarca tiene que haber nacido, cosa de la que nadie duda. Pero no ha demostrado que el nacimiento haga al monarca" (MEW, 1: 235).

la que explica de manera adecuada la transición al "este" preciso de la individualidad del monarca. De este modo la filosofía es la única instancia que puede vincular de forma inseparable el concepto de monarca con la existencia de *este* monarca. Al hacerlo realiza un movimiento específicamente teológico político, pues muestra que con el monarca sucede lo mismo que con Dios. Ambos están reglados según la estructura del argumento ontológico. Quien comprende el concepto de Estado de forma adecuada reconoce racionalmente la *legitimidad* de la existencia de *este* monarca. Su existencia no depende de derecho positivo alguno, basado en consideraciones utilitarias, sino que su derecho procede de la idea misma de Estado. "En la llamada demostración ontológica de la existencia de Dios tenemos la misma transformación del concepto absoluto en el Ser" (§280: 328). De esta manera el vínculo entre monarca y Estado deja de ser contingente.[16] Ese era el sentido de la majestad del monarca que promueve la indistinción con la unidad del Estado (§281: 329). Hegel creía que este tipo de argumento especulativo era un muro para contener la disolución del Estado. Ciertamente, todavía era más optimista Schmitt en el sentido de que podían rehabilitarse tales argumentos en tiempos que ya no reconocían al valor carismático supremo de la filosofía.

Por supuesto, para realizar la idea en sí mismo, el monarca tenía que comprender su función en tanto persona y ser capaz de pronunciar el "yo quiero". Hegel no se engañaba acerca de esto y consideraba que se trataba de lo más difícil. Implicaba algo que luego se vio realmente imposible, a saber, que el monarca no se entendiera como la particularidad de un carácter [*Besonderheit des Charakters*] (§280: 328). Claro que, en su arbitrio, en tanto que persona pública, no había nada azaroso, algo que los reyes de la monarquía constitucional no podían humanamente distinguir. Lo que Hegel deseaba limitar era la capacidad de actuación arbitraria de la persona del monarca. No tenemos que recordar aquí hasta qué punto la monarquía constitucional seguía operando con la vieja teoría de la naturaleza geminada del rey, como la propia de Cristo.[17] Es claro que el monarca debía atenerse al contenido concreto

[16] Tan fuerte es este vínculo que Hegel creía que los pueblos que tengan monarca en tanto reyes electivos, como lo fue Alemania mientras se organizó según el Reich romano-germánico, no son propiamente un Estado, y que justo por eso Polonia ha dejado de serlo. G: 531-532.

[17] Con su ironía característica, Marx desmontó esta invocación del doble cuerpo del rey que subyace al planteamiento de Hegel. Uno era el cuerpo conceptual del rey y el otro era su cuerpo físico. Por supuesto, Marx deja caer toda su potencia materialista al recordar que la "herencia del príncipe" no se produce por el concepto. En

de los consejos propios de la división de poderes de la monarquía constitucional y exclusivamente a su papel de representar la idealidad del Estado. Esto significaba, como luego intentó precisar Jellinek, poner su nombre y pronunciar un "sí y poner el punto sobre la i" (§280: 328). Aquí residía la clave, que una vez puesto el nombre nada en el Estado podía ir más allá, ningún interés, ninguna resistencia, ninguna voluntad. Por eso, para Hegel, ese "yo quiero" permitía diferenciar los tiempos antiguos —en los que de un modo u otro siempre se disponía de un poder sagrado— y los modernos, en los que el poder sagrado estaba depositado en un ser humano. Por eso en el sublime edificio del Estado tenía que disponerse un lugar para la existencia de esta conjunción de momento humano y sagrado a la vez. En la medida en que no sucediera precisamente esto no se tendría un Estado completamente constituido y construido. "En una monarquía bien constituida solo corresponde a la ley la parte objetiva; a ella el monarca tiene que añadir solo el subjetivo 'yo quiero'" (§280: 329). Era el complemento teológico-político que hacía incuestionable la decisión.

Consecuencias

Muchos más aspectos de la teoría de la monarquía constitucional de Hegel proyectan su espesa sombra sobre los postulados centrales de Carl Schmitt. Por ejemplo, la gracia como competencia fundamental del monarca. Para abordar este punto deberíamos mostrar la influencia de Hegel sobre el régimen constitucional del II-Reich alemán, como se ve en la concesión al monarca de la capacidad ilimitada y arbitraria de decidir el gobierno, que de este modo constituye una comisión de los

---

la medida en que fuera así se distinguiría de la constitución genérica del Ser humano, y ahí se abriría paso la heterogeneidad del soberano que posteriormente afirmaría Bataille. Pero Marx no se deja llevar por la magia que subyace a la filosofía contemporánea. La única diferencia entre una persona y otra dentro de la igualdad genérica de la especie humana es el cuerpo. "La suprema función del cuerpo es la actividad sexual", dice Marx. Por tanto, "el acto constitucional supremo del rey es su actividad sexual", no el concepto. Es por ella por la que un rey hace a otro rey. Pero por eso mismo es como una conversión de su cuerpo en algo eterno. "El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación de un cuerpo regio" (MEW, 1: 242). En ese sentido, lo que sostiene la tesis de Hegel es que el rey tiene un cuerpo eterno conceptual que transmite a diferentes cuerpos físicos. Es la renovación filosófica de la cabeza mística del reino y, solo desde esta perspectiva mágica puede sostenerse. La razón de Hegel aparecía, así, como su contrario, puro misticismo. En realidad, denunciar esto es la clave de la inversión que lleva a cabo Marx respecto de las categorías hegelianas.

hombres del rey, y en modo alguno una comisión parlamentaria. La dimensión de la monarquía constitucional, que tan profunda influencia tuvo sobre la monarquía de la Restauración española de 1876 a pesar de sus intentos de camuflarla, fue decisiva para la construcción de la época de gobierno Bismarck, para el posterior ejercicio de poder del último Káiser e, incluso, para los llamados gabinetes presidenciales de la República de Weimar, que por supuesto destruyeron el régimen constitucional democrático. Hegel es perfectamente claro al conceder al monarca algo más que decir "sí" a los consejos que le ofrezcan los cuerpos gubernativos. Le concede nombrar y separar a los que tienen que darle el consejo al que él tiene que decir sí. "El nombramiento de los individuos para estos asuntos, así como su retirada de los mismos, puesto que ellos tienen que trabajar con la persona inmediata del monarca, depende de su arbitrio ilimitado" [*unbeschränke Willkür*] (§283: 332).

Con esto se llega a la paradoja de toda monarquía constitucional. Que efectivamente todos los miembros del gabinete están en él por decisión personal del monarca y, sin embargo, son los únicos responsables de las decisiones que se toman. El monarca como majestad no es responsable en ninguno de los ámbitos del gobierno, pero nombra a todos los responsables, que no son sino sus chivos expiatorios (§284: 333). Todo el pensamiento político de Max Weber surge de identificar que este es el reino de la irresponsabilidad absoluta. Con razón Marx ironizó sobre Hegel preguntando si también la elección ilimitada de los servidores de cámara se desplegaría desde la idea absoluta (MEW, 1: 238).[18] La consecuencia del sistema de equilibrios de Hegel reside en que el monarca construya su propia subjetividad con el contenido plenamente objetivo de la constitución y de las leyes. La invasión de su

[18] No sólo ironizó sobre el particular. El hecho de que la última decisión reposara sobre el arbitrio, en la pura subjetividad, le parecía a Marx el fundamento de que el monarca no era capaz de responsabilidad en el sentido negativo de la palabra, que sólo podía ser irresponsable, porque no podía dar prueba alguna de objetividad en sus decisiones. En realidad, el monarca así aparecía como la "existencia sancionada, sagrada del arbitrio". Esto es lo que realmente demuestra Hegel. No que la racionalidad desemboque en la decisión racional de monarca, sino que su racionalidad desemboca en la irracionalidad completa del monarca. Así establecido (MEW, 1: 238) iba a ser un enunciado premonitorio de lo que sucedería con el último Káiser. "*In dieser Verwechslung liegt die ganze Unkritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*", dijo con su tino característico. Desde esta irresponsabilidad última, en el sentido de irracionalidad, era cuestión de una decisión ulterior inevitable en el tiempo que el monarca quisiera tener en su seno la totalidad de los asuntos ministeriales. Por supuesto, Hegel asume que "el individuo no puede cargar con este todo" (G: 533), pero en último extremo que lo haga dependerá de su decisión.

propia conciencia subjetiva por el contenido objeto de la ley constituye su *Gewissen*, su conciencia en tanto monarca. Pero obviamente es un hecho psíquico que debe ocurrir en el monarca y que se contrapone con el hecho igualmente psíquico de su omnipotencia personal gubernativa. La ambivalencia que desde Hobbes arrastra el Leviatán, en tanto persona legal y a la vez persona natural se mantiene por parte de Hegel. La invasión de la conciencia por la objetividad de la ley es la garantía objetiva de la racionalidad final de la monarquía constitucional. Como tal invasión, es un hecho de la subjetividad personal y por tanto contingente. Así que no hay ninguna razón para que se desprestigie, como hace Hegel, la necesaria confianza de los ministros por parte del parlamento, como sucede en Gran Bretaña. El comentario de Hegel es completamente seco en su arbitrariedad: "La confianza concierne a la opinión subjetiva, pero esta tiene que pertenecer al monarca" (G: 533). No se comprende que esta dimensión de lo subjetivo del monarca no pueda ser sustituida por la dimensión subjetiva de un parlamento. En un caso o en otro no se deriva de la idea absoluta ni puede hacerlo.

Cerrando el ciclo de la legitimidad, con esta comprensión de las cosas se vuelve al "*patriarchalischen Prinzip*", del que por lo demás brota históricamente la monarquía. De tal modo, la racionalidad del Estado recoge igualmente en sí su historia, demostrando con ello que su desarrollo es orgánico. El resultado tardío de la historia de la formación de poder se da la mano con el principio, manifestando así que asistimos a un desarrollo unitario inmanente y teleológico que es considerado por Hegel como garantía de la libertad pública. Así comprendemos cuán ajeno es Hegel al principio liberal, pero también cómo orienta toda su filosofía hacia la legitimación de lo existente en el reino de Prusia.[19] Hegel ha vinculado con fuerza libertad política y monarquía, alejándose de las teorías contractualistas kantianas, a pesar de que acepta su teoría formal de la racionalidad del Estado como esquema de su división de poderes. Todos los razonamientos van destinados a generar la gran ilusión de la monarquía prusiana *Vormärz*, a saber, que sería inmune a los cambios revolucionarios y a las sublevaciones que caracterizan la historia de las monarquías.

[19] Marx lo vio claro, con su agudeza característica, cuando dijo que "lo que Hegel dice sobre los poderes del gobierno no merece el nombre de un argumento filosófico. La mayoría de los parágrafos se pueden encontrar literalmente en el código prusiano. [...] Hegel nos da una descripción empírica de la burocracia, en parte como ella era realmente, en parte de la opinión que ella tiene de su mismo ser. [...] Hegel da a su lógica un cuerpo político, pero no da la lógica del cuerpo político" (MEW, 1: 246-250).

Es por eso que Hegel, que busca por encima de cualquier otra meta la "*Sicherungen durch Institutionen*" (§287: 334) inspiró a Carl Schmitt en su forma de luchar contra la amenaza de la revolución en la República de Weimar.

Pero todas las seguridades que puedan ofrecer las instituciones colapsan cuando en su cima hay una subjetividad a la que se le exige, contra toda evidencia psíquica, que se atenga mística y exclusivamente al principio objetivo de las leyes, de tal manera que la conciencia [*Gewissen*] esté completamente dominada por una constitución que tiene en el príncipe todos los resortes. Esta heterogeneidad entre la idea y su realización en el fenómeno por parte de un individuo introducía una contingencia en todo el organismo racional del Estado que quedaría en evidencia tan pronto vinieran los tiempos de la *Entzauberung*. Marx fue muy consciente de tal monstruosidad, de este animal extraño que, en la línea del viejo esquema del centauro maquiaveliano, Hegel reclamaba para su monarca.

> En un organismo racional –dijo Marx– la cabeza no puede ser de hierro y el cuerpo de carne. Para que los miembros se mantengan, tienen que ser de la misma cualidad, de carne y sangre. Pero el monarca hereditario no es de cualidad homogénea, es de otra materia. La prosa de la voluntad racional de los otros miembros del Estado se traspasa aquí en la magia de la naturaleza. [...] Hegel con esta determinación suprime la soberanía innata (MEW, 1: 239).

Estas reflexiones se pueden perseguir en los textos que Schmitt escribió en *Glossarium* acerca de los condicionamientos culturales y temporales de su propia época de la teología política, tal y como procedían de la mística idealizada de la *Geniezeit*, que seguía anclada al presupuesto de que la idea se puede encarnar en el fenómeno sin perder nada de su potencia. Esa creencia, que mantenía en pie la idea de la representación sustancial, con la irrupción de la lucha de clases, había desaparecido para siempre. Vögelin es el testigo de este hecho, que derribaba la época de la teología política bajo la forma de la representación y nos encaminaba a la época moderna de la Gnosis política, en la que Dios no podía ya ser representado en el mundo. Hegel quedaba atrás.

Conclusión. El presente

Cuando miramos a Schmitt desde Hegel comprendemos una forma de la teología política que no puede volver sin que el olvido más espeso se introduzca en el presente. Todo apunta a que la comunicación política de masas está orientada a la producción de ese olvido que facilitará la irrupción de nuevos autoritarismos. Contra ellos nos ha prevenido Agamben en su extensa obra. Sus esfuerzos por exponer la teoría del estado de excepción de Schmitt como una exclusión que siempre operará con la matriz totalitaria del campo de concentración ocupan todo el capítulo "La paradoja de la soberanía" de su libro *Homo sacer*.[20] Por supuesto, este universo nos coloca lejos del escenario histórico de Hegel, pero Agamben parte de la idea de que no estamos lejos de su horizonte teórico. Sin embargo, no es del todo seguro que sea así. Los juegos de palabras de Agamben tienen a veces la función de producir un paralogismo verbal, uno de los peligros del método de la signatura. "La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. El estado de excepción no es, por tanto, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de su suspensión" (HS: 22). Sin embargo, este no es el sentido de la teoría del Estado de Hegel, que ha incorporado la excepción en la norma al hacerla reposar en el cuerpo normativo del monarca. Eso era también justo lo que buscaba Schmitt. Ambos pensadores son preventivos respecto de la emergencia del caos. Para ello, han construido un argumento que impide la suspensión de orden, al mostrar que algo mucho más profundo que la superficie ordenada siempre está atento para mantener la persistencia de sí mismo. Este universo es el que requiere la mística del Estado. Agamben es por tanto el autor de los tiempos en que esta mística ha desaparecido. Cuando las mismas categorías que otrora dieron sentido al Estado se mantienen en circulación, entonces solo pueden hacerlo desde la violencia que Agamben denuncia.

Por eso Agamben tiene que servirse de autoridades que ya no comparten aquella mística. Por ejemplo, Blanchot. Así el estado de excepción pasa a ser el intento de "enfermer le dehors". El afuera quera constituido en una "interioridad de espera o de excepción". Deleuze viene a la ayuda de este momento enlazando con la interioridad al decir que "la soberanía solo reina sobre aquello que es capaz de

[20] Cito por la versión italiana en *Einaudi*, Turín, de 1995. En adelante, HS.

interiorizar". El sistema interioriza lo que está fuera, pero para en último término mantenerlo fuera. Lo integra para excluirlo. Con un lenguaje cercano a la lógica de conjuntos, Agamben dice que "llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que incluye algo únicamente a través de su exclusión" (Agamben, 1995-2014: 22). En realidad, se trata de una calidad de los conjuntos o de los sistemas, que tienen que relacionarse con lo que está fuera mediante un umbral o frontera que ha de tener su largo interior.

Pero este es un sentido demasiado genérico para captar el estado de excepción de Schmitt y, desde luego, olvida que todo el movimiento de autodeterminación del concepto del Estado estivo dirigido a privar de toda significatividad el afuera. Esa es la raíz de su consideración mística. Sin embargo, aquí conviene insistir en la diferencia epocal de Hegel y de Schmitt. Hegel ve imposible el caos, quiere hacerlo imposible. En Schmitt, justo porque se ha destruido el pronóstico de Hegel, emerge el caos, pero se trata de reconducirlo improvisando la instancia soberana que en Hegel impedía que surgiese. El caso de necesidad en uno es la norma de la soberanía, en otro es la reclamación de instancia soberana que no comparece ya de forma interna a ese Estado que ha perdido su lógica racional. Por supuesto, la situación de caos es externa a la norma. Y por supuesto, el estado de excepción es ahora la decisión por la cual lo externo al derecho se tiene en cuenta como condición de la vida del Derecho. Sin embargo, la clave de Schmitt es que no tiene ya un argumento que permita identificar desde el recuerdo categorial de Hegel ese "este" concreto que representa la soberanía, que se ha quedado vacía. Por eso Schmitt se entregó al movimiento aventurero de identificarla. En suma, en Schmitt ya no funciona el argumento ontológico como en Hegel. Ahora lo externo al derecho es la facticidad social que, en su evolución, exige lo político en tanto que poder de crear nuevo derecho. ¿Cómo crear la soberanía desde lo político? Es la pregunta de Schmitt. La respuesta de Agamben es: *Lager*.

Es evidente que aquí colapsa el Estado en el sentido de Hegel, que solo podía vivir desde la evolución racional de sus momentos en tanto que están dominaos por la idea. La experiencia de una evolución social que impide esta evolución autodeterminada del Estado es precisamente la experiencia de la democracia en la época de su configuración como lucha de clases. Eso es lo que produce el caos que el Estado no puede integrar como parte de su propia evolución racional. El soberano es el actor político que, desde fuera de la democracia, ha de crear la situación ordenada que apli-

ca el Derecho, o el que crea el Derecho que puede reordenar el caos que ha generado la democracia. Esa es la experiencia de Schmitt situada en su propia epocalidad. En realidad, el Estado sigue siendo en Schmitt centro autónomo de poder capaz de autodeterminarse y de neutralizar, pero ya sin instancias capaces de hacerlo. En el fondo, Schmitt está pensando en dichas categorías en un mundo que carece de ellas y por eso entrega la legitimidad a cualquier figura que encarne de nuevo el principio monárquico al margen de la evolución social y su política democrática. Así conectaría con el *Ordnung* que le dota de capacidad de intervenir en el caos. Por mor de restituir el *Ordnung*, su actuación sería legítima. Se trata del orden como forma de vida, de la vida normalizada en órdenes concretos, en tanto *bios*, como el propio Agamben reconoce, orden entregado a su evolución orgánica a través del tiempo (HS: 31). Esto es así porque Schmitt ha reconocido que el Derecho positivo no se debe a sí mismo la existencia, sino que expresa la forma de vida de los seres humanos. Sin embargo, cuando la forma de vida es la lucha de clases, todo ese escenario no hace sino encubrir una lucha violenta que lleva en un caso u otro –esta es la dependencia de Agamben respecto de Arendt– al *Lager* o al *Gulag*.

La clave de toda la diferencia es que la instancia absoluta se ha desplazado desde el soberano estatal a la lucha absoluta de clases. Por eso, el planteamiento de Schmitt supone la superación de la dualidad rígidamente arendtiana de lo político y lo social y supone la continuidad entre la sociedad civil y la realidad política del Estado propia de Hegel. Sólo que donde hay lucha absoluta de clases la identificación de pueblo y Estado no puede funcionar, ni funcionará en ninguno de los dos contendientes. Esto no tiene nada que ver con la *zoê*, sino con una forma de vida. Por lo tanto, no se comprende desde Schmitt que "la relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, mas el abandono" (34). Esta es una conclusión que solo complejos paralogismos y juegos de palabra posibilitan. La relación originaria de la ley con la vida en Hegel es la inercia del orden instituido en tanto forma de vida entregada a su propia evolución temporal e histórica, garantizada. En Schmitt todo se somete a una estrategia restauradora. Pero en un caso y otro se trata de *instituere vitam*, darle expresión a una forma de vida, a un *bios* que caracteriza a un pueblo de un Estado. La libre evolución de la vida del pueblo es lo que en el fondo se quiere asegurar mediante las instituciones. El soberano, al intervenir políticamente en la vida social, reconstruye la capacidad de aplicar el Derecho en la medida en que lo torna orgánico con el despliegue del pueblo en tanto Estado. Él no suspende la

eficacia de la norma. El caos revolucionario/contrarrevolucionario la ha neutralizado porque ha destruido el orden que la hace posible. El estado de excepción es un dispositivo contrarrevolucionario, desde luego, pero solo funciona si no se entrega a la lucha de clases como parte. Él y la idea de orden es lo único que queda en pie. Sólo que en Schmitt no tiene portador. Y cuando el orden es restituido es porque la norma funciona o reaparece, si se trata de Hegel o de Schmitt. Ese orden es la unidad de pueblo personificada en la capacidad de decisión de la persona del soberano. Buscar un subrogado de este es el sentido de la tesis de Schmitt.

En todo caso, el Estado de excepción no produce caos por la suspensión de la norma, sino que recompone un orden destruido por la imposibilidad de aplicar la norma positiva desde un orden más básico. Como hemos visto, tanto Hegel como Schmitt creen que esa ruptura del orden sucede en la medida en que el pueblo no cumple con su deber de dotarse de un Estado orgánico. La moralización del caos en tanto desobediencia e incumplimiento de deber cívico es decisiva para entender las consecuencias violentas de la restauración del orden. Lo relevante no es la norma, sino la condición existencial y social de la unidad del sujeto que la aplica, que ha de mantenerse en su unidad. Por eso el soberano decreta el estado de excepción, para recomponer la unidad, diferenciando amigo de enemigo. Es el enemigo interior el que impide que el Estado se comporte desde la previsión hegeliana, como una evolución orgánica inmanente que despliega la norma. La situación *de facto* no es creada por la suspensión de la norma, sino por la imposibilidad de aplicarla. Por eso la decisión soberana, como toda decisión constituyente, "demuestra no tener necesidad de derecho para crear derecho". Esto es así porque el soberano es parte del poder constituyente del Estado, el que vincula de forma necesaria Estado y pueblo. El estado de excepción es así la reposición del *Ordnung* desde lo que está en su cima, por encima y dentro del orden al mismo tiempo, sosteniéndolo. Que lleve consigo un espaciamiento [*Ortung*] es clave para la unidad del orden, pues permite identificar el criterio del ámbito de la estasis y definir la soberanía *nach innen*. Por eso el enemigo *interior* se suele colocar en un espaciamiento exterior, *nach aussen*; eso sucedió al colocar a la PKD como un poder extranjero, en tanto parte de la Internacional dominada por Moscú.

En este sentido, Schmitt lucha por todos los medios para recomponer el pensamiento de Hegel, ya que el fallo de autodeterminación del Estado en su idea racional procede justo de esta influencia indebida y no declarada de lo exterior en el

interior del Estado. De ahí la necesidad de excluir algo del interior del Estado y de colocarlo fuera, en el *Lager*. Agamben así ha mostrado con claridad la lógica de seguir operando con la noción de Estado hegeliana cuando ya no se dan los referentes del mismo. La presencia en el interior del Estado de lo que en realidad es exterior es lo indebido y por eso es declarado enemigo. La visibilidad de lo que en todo caso se ve en el orden y en el desorden es el soberano. Su espacio de competencia es el Estado. Por eso, mientras hay orden, el soberano es la mera tilde en la frase de la Ley, como recordaba Jellinek citando a Hegel. Decir que "cuando nuestro tiempo ha querido dar una *localización visible permanente* a esto ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración" (HS: 24, cursiva mía), es históricamente verdad, y puede que sea lógicamente necesario, en la medida en que se disipen las ilusiones de la recuperación del orden por esta vía. Lo sobrevenido cuando esa ilusión desaparece es el totalitarismo. La teología política, tarde o temprano, en los tiempos en que ningún misticismo es posible, cae con necesidad en tal evolución. Y Agamben nos lo recuerda con eficacia a pesar de los paralogismos de su método.

Bibliografía

Agamben, G. (1995-2014). *Homo Sacer*. Einaudi. Torino.

Castro, Rodrigo y Emmanuel C. (2021). *Por una crítica del neoliberalismo*. Lengua de Trapo. Madrid.

Fichte, J. (1796). *Grundlage des Naturrechts* en Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición de Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth y Peter K. Schneider. Serie I, 3 Obras 1794-1796. Frommann-Holzboog. Stuttgart.

Gabilondo, Á. (2016). *La herida del concepto*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

Habermas, J. (2009). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía Social*. Tecnos. Madrid.

Hegel, G. W. F. (1821) (1981). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundriss, Nach der Ausgabe von Eduard Gans*. Akademie Verlag. Berlín.

_____ (1966). *Politische Schriften*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Herrera, C. (1998). "Carl Schmitt, el marxismo. Puntos de encuentro y de ruptura en torno a la noción de realismo político" en *Res Publica*, 2, pp. 35-68.

Kervegan, J. (1992). *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. PUF. París.

Lenin, V. I. (1983). *Werke*. Dietz. Berlín.

Marx, Karl y Friedrich E. (2017). *Werke*. Dietz. Berlín.

Preuss, H. (1889). "Die Persönlichkeit des Staates, organisch und individualistisch betrachtet" en *Archiv des* öffentlichen *Rechts*, vol. 4, núm. 1, pp. 62-100. Mohr. Tubinga.

Röth, S. (2019). "Das Individuum als Illusion der bürgerlichen Subjektkonzeption? Vormoderne und postmoderne Kritik" en *Der Mensch in Gesellschaft. Zur Vorgeschichte des modernen Subjekts in der Frühen Neuzeit*, edición de Michael Hohlstein, Rudolf Schlögl e Isabelle Schürch, pp. 289-318. Brill. Paderborn.

Schmitt, C. (1914) (2003). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. J.C.B. Mohr. Tubinga.

___ (1932). "Legalität und Legitimität" en Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Duncker und Humblot. Berlín.

Villacañas, J. L. (1999). *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*. Akal. Madrid.

___ (2008). *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Nueva. Madrid.

___ (2016). "Hegel y Rosenzweig. Apuntes sobre la crisis de Weimar" en Ángel Gabilondo y otros, *La herida del concepto*, pp. 383-404. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

Libertad social y mercado: la reinterpretación honnethiana de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*

Ricardo Bernal Lugo
Universidad La Salle

Introducción

En el presente texto expondré brevemente los principales elementos que el filósofo alemán Axel Honneth retoma de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y Ciencia política* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissensschaft in Grundisse [RPhil]*) en su intento de brindar una explicación compleja del papel del mercado en las sociedades capitalistas contemporáneas. A pesar de que existen varios niveles en los que la obra de Hegel ha influido los planteamientos del autor de *Lucha por el reconocimiento*, me centraré en la reinterpretación de la Segunda Sección correspondiente a la Tercera Parte de la *Filosofía del Derecho* formulada por Honneth en su libro de 2011 titulado *El Derecho de la libertad* (*Das Recht der Freiheit*).

Desde la primera década del siglo XXI, el filósofo y sociólogo alemán encaminó su trabajo a la elaboración de una teoría de la justicia fundada en un concepto de libertad social fuertemente influenciado por la obra de Hegel. Siguiendo a este último, Honneth desarrolló una concepción de justicia que no se basaba en un procedimiento de justificación abstracto, sino en el reconocimiento de expectativas normativas sostenidas en el principio de autonomía individual ya presentes en las instituciones sociales de nuestro tiempo (Honneth, 2014: 14-35). Junto con las relaciones personales (amistad, relaciones íntimas y familia) y el Estado democrático, la economía de mercado era considerada por nuestro autor como uno de los ám-

bitos de la sociedad donde resulta posible ampliar la libertad de los individuos en un marco de reciprocidad, por lo que su comprensión resultaba indispensable en el proyecto de una "reconstrucción normativa" de la sociedad contemporánea, esto es, en la determinación de los aspectos prácticos e institucionales del orden social que favorecen la realización del ideal de libertad.

Sin embargo, esta consideración implicaba comprender el mercado como algo más que un sistema con tendencias ciegas desancladas de la vida ordinaria y las expectativas normativas de las personas; como el subproducto de un modo de producción social estructuralmente edificado sobre relaciones de dominación; o como un mecanismo de coordinación social orientado exclusivamente a la maximización de beneficios individuales. Al respecto, Honneth ha sostenido que, además de la influencia metodológica para su teoría de la justicia, la *Filosofía del Derecho* de Hegel ofrece un modelo de interpretación del mercado capaz de identificar su potencial moral implícito sin negar sus posibles efectos patológicos. Justamente estos elementos son los que deseo destacar en este trabajo con la intención de ponderar su relevancia en el amplio debate que ha resurgido en las últimas décadas sobre la posibilidad o imposibilidad de hacer compatibles las tendencias del mercado capitalista con las expectativas normativas de un orden social justo.

En la primera parte de este trabajo señalaré cuáles son los elementos específicos que Honneth retoma de la *Filosofía del Derecho* en el proyecto de proponer una teoría de la justicia basada en la reconstrucción normativa de la sociedad. En tanto que su lectura se presenta como una aproximación "postmetafísica" de la obra de Hegel resulta importante aclarar qué es aquello que Honneth considera recuperable de los planteamientos hegelianos. Una vez delimitado el marco en el que tiene lugar su interpretación, expondré los elementos centrales de la comprensión honnethiana del mercado parcialmente inspirada en el apartado sobre la "Sociedad civil" *(bürgerliche Gesellschaft)* de la *Filosofía del Derecho*. Finalmente, en la conclusión, enunciaré los aspectos más relevantes de esta propuesta y su importancia para la actualidad.

La interpretación honnethiana de la *Filosofía del Derecho*

Desde el siglo XIX la *Filosofía del Derecho* ha estado sujeta a múltiples interpretaciones que subrayan diferentes aspectos de esta obra fundamental para la historia de la filosofía política. Entre las lecturas más influyentes destaca la recepción crítica de autores como Feuerbach o Marx; la reinterpretación productiva desarrollada en la órbita de la primera generación de la Escuela de Frankfurt; o la condena de autores como Popper en la estela de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Las polémicas en torno al papel asignado al Estado, a la importancia de los individuos o a las implicaciones políticas de la defensa de una monarquía constitucional en el contexto del Estado prusiano, han sido moneda corriente en el debate filosófico de los últimos dos siglos. Recientemente, sin embargo, la polémica en torno a la interpretación de la *Filosofía del Derecho* se ha centrado en el tipo de relación que esta obra mantiene con el sistema filosófico de Hegel en general y con la *Ciencia de la Lógica*, en particular.

Al respecto, existen al menos dos líneas de interpretación. En la primera de ellas, se parte de las indicaciones del propio Hegel, quien expresamente señaló que la *Filosofía del Derecho* debe comprenderse a la luz de los planteamientos de la *Ciencia de la Lógica*.[1] Los diferentes autores que reivindican esta perspectiva argumentan que prescindir de esta obra en la interpretación de aquella supone una pérdida crucial respecto a la naturaleza misma de la propuesta hegeliana. Esta es la línea que han seguido autores como Dieter Henrich (1987), H. Otterman (1986) o más recientemente Ricardo Espinoza (2015) y Miguel Giusti (2018).

La segunda línea de interpretación considera que las implicaciones de la *Lógica* hegeliana son incompatibles con el pensamiento postmetafísico contemporáneo y rechazan ya sea la lógica especulativa, ya sea el concepto sustancialista de Estado o la concepción ontológica del Espíritu, sin que ello signifique abandonar por completo el pensamiento hegeliano. Por el contrario, afirman que sólo renunciando a esta carga metafísica es posible actualizar su obra. Entre los más destacados defensores de esta postura se encuentran autores como Allen Wood y el propio Axel Honneth.

[1] "En qué consista el procedimiento científico de la filosofía aquí hay que suponerlo a partir de la lógica filosófica" (*RPhil* § 2. A4). En adelante me referiré a la *Filosofía del Derecho* (1993) con sus siglas en alemán *RPhil* indicando posteriormente el parágrafo y, si es el caso, el apartado.

La reinterpretación que hace Honneth del mercado en la *Filosofía del Derecho* debe entenderse en este contexto. Por lo mismo, resulta crucial preguntarse qué es aquello que recupera de esta obra una vez que ha rechazado sus aspectos metafísicos. En un texto anterior al *Derecho de la libertad* titulado "Sufrimiento de indeterminación" (*Leiden an Unbestimmtheit*), con el inequívoco subtítulo de "Una reactualización de la *Filosofía del Derecho* hegeliana", Honneth señala los elementos de la obra en cuestión que, desde su perspectiva, pueden ser reactualizados en una teoría de la justicia comprendida al mismo tiempo como un análisis de las sociedades realmente existentes.

Luego de afirmar que ni el concepto de Estado, ni el concepto ontológico de espíritu pueden ser "rehabilitados" en la actualidad, el alemán señala que una vía más fértil para interpretar la *Filosofía del Derecho* implicaría considerarla como "un proyecto de teoría normativa de aquellas esferas de reconocimiento recíproco cuyo mantenimiento es constitutivo para la identidad moral de la sociedad moderna" (Honneth, 2010: 57). Desde esta perspectiva, la innovación filosófica del texto hegeliano vigente para nuestro tiempo no se encontraría ni en el concepto de Estado que plantea, ni en la movilización del sistema de categorías de la *Lógica* en el plano de la Voluntad (*Wille*), sino en tres aspectos concretos:

1) El intento de justificar los parámetros normativos de la sociedad moderna a partir de un análisis de las prácticas e instituciones vigentes, tomando en cuenta el papel que juegan en la realización de los valores morales considerados como legítimos.

2) La constatación de que, en la Modernidad, las prácticas e instituciones con un contenido moral reivindicable como válido son aquellas que permiten el reconocimiento recíproco de todos los miembros de la sociedad como condición de posibilidad de su autonomía individual.

3) La verificación de que estas instituciones no se limitan a un sólo ámbito de la realidad social, sino que se han consolidado en diferentes esferas, cada una de las cuales resulta indispensable para un ejercicio pleno de la libertad.

De acuerdo con el propio Honneth, el concepto clave de esta comprensión "minimalista" de la filosofía política hegeliana es el de *eticidad* (*Sittlichkeit*). En la *Filosofía del Derecho*, Hegel caracterizó la *eticidad* como el lugar donde "lo ético" se

"eleva" por encima de la "opinión subjetiva" y se encarna en instituciones (*RPhil* § 143). En contraste con el plano del "Derecho Abstracto" —donde se presenta una forma parcial de la libertad en la relación del individuo con las cosas (§34)—, o con el plano de "la moralidad" —donde la libertad aparece en una relación reflexiva del individuo consigo mismo (*RPhil* § 105)—; la realización efectiva de la libertad sólo tiene lugar ahí donde la voluntad de los individuos se reconoce en la objetividad del mundo social. Inspirado en esta idea, Honneth argumenta que existen esferas de acción características del mundo moderno en donde se encarnan normas, valores y expectativas que permiten el enriquecimiento paulatino de nuestra experiencia de la libertad en tanto favorecen formas exitosas de reconocimiento recíproco (Honneth, 2010: 60ss).

En *El Derecho de la libertad*, el representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt expone sistemáticamente estas ideas en una teoría de la justicia extremadamente ambiciosa en la que busca reconstruir las bases normativas de la sociedad mostrando qué esferas sociales contribuyen "a realizar los valores ya institucionalizados socialmente" (Honneth, 2014: 23). No obstante, en oposición a la aparente tendencia implícita en la noción de *eticidad* a afirmar los valores existentes de manera problemática, Honneth subraya que su recuperación está orientada por un potencial crítico y correctivo: "el criterio según el cual, en la realidad social, tiene validez de 'racional' lo que sirve a la implementación de los valores generales cobra vida no sólo en forma de una revelación de prácticas ya existentes, sino también en el sentido de crítica de prácticas existentes o de esbozo preliminar de sendas de desarrollo aún no agotadas" (Honneth, 2014: 24).

Una vez que ha localizado su propuesta dentro del marco teórico de la *eticidad* hegeliana, Honneth argumenta que en la Modernidad el concepto de autonomía individual ha sido el único capaz de "marcar de manera duradera" nuestra idea de justicia. Esto en la medida en que, frente a la idea de un orden natural o al expresivismo romántico de corte individualista, ofrece una explicación sistemática del tipo de relación normativamente deseable entre el individuo y el orden social. De hecho, agrega el alemán, las diferentes propuestas de carácter ético, político o de crítica social que durante buena parte del siglo xx intentaron plantear parámetros normativos más allá de la idea de libertad como autonomía individual han terminado por mostrarse, en el mejor caso, como propuestas que profundizan dicha concepción ampliando su potencial crítico a ámbitos previamente no tematizados.

De ahí que el hilo conductor que permite valorar la contribución de las instituciones y las prácticas en la realización de los valores morales implícitos en la sociedad sea precisamente el ideal de autonomía individual. Sin embargo, el significado y la forma de ejercicio de este último debe ser aclarado si se quiere hacer una valoración crítica adecuada.

Honneth completa su argumento afirmando que existen al menos tres modelos de interpretación de la libertad defendidos por distintos autores en diferentes momentos de la Modernidad, aunque sólo uno de ellos resulta plenamente satisfactorio.

De manera paralela a la estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la que los momentos correspondientes al "Derecho Abstracto" y a la "Moralidad", representaban manifestaciones de la libertad inacabadas en tanto que en ellas la voluntad no puede reconocer la determinación racional de su acción en el mundo objetivo, Honneth distingue entre libertad negativa, libertad reflexiva y libertad social. Sólo esta última ofrece un panorama adecuado para pensar el ejercicio pleno de la autonomía de los individuos pues es la única que reconoce la necesidad de instituciones sociales que regulen normativamente nuestra interacción con otros como condición de posibilidad de la autodeterminación de los propios individuos:

> sólo prácticas armonizadas, permanentes, ofrecen la garantía de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos; y solo una forma tal de reconocimiento es la que le posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión (Honneth, 2014: 68).

En adelante, el desarrollo de la propuesta del autor de *Reificación* consistirá en analizar aquellas esferas de acción de las sociedades moderna en las que es posible identificar instituciones que promueven la libertad social, localizando las desviaciones y los obstáculos que impiden la realización plena de este potencial. De nuevo, recuperando la estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, Honneth identifica tres esferas de acción en las que pueden tener lugar relaciones de reconocimiento recíproco, a saber: a) la esfera de las relaciones personales, en la que a su vez está contenida la amistad, las relaciones íntimas y las familias; b) la economía de mercado, donde destacan las esferas del consumo y del mercado de trabajo; y c) la voluntad democrática, en la que se incluye la vida pública democrática, el Estado democrático y la cultura política.

El tratamiento de la segunda esfera de acción ha dado lugar a posiciones encontradas porque busca tomar distancia de una intuición bastante extendida según la cual el mercado sería incompatible con cualquier tipo de contenido moral: sea porque se trata de un sistema de asignación de recursos cuya lógica debe explicarse de manera independiente a los valores normativos de los individuos; sea porque su funcionamiento se identifica con fenómenos contrarios a cualquier valoración moral como la alienación o la explotación. En oposición a estas perspectivas, Honneth argumenta que en la economía de mercado, como esfera nacida en la Modernidad, también es posible identificar expectativas morales que eventualmente pueden dar lugar a una ampliación de la libertad de los individuos, particularmente en lo que corresponde a dos dimensiones específicas: los derechos de los consumidores y el derecho laboral.

Libertad social y mercado en el planteamiento de Honneth

A pesar de que es en *El Derecho de la libertad* donde Honneth desarrolla sistemáticamente su interpretación del mercado capitalista como una esfera social con un potencial moral implícito, la idea de que el modelo explicativo de la modernidad capitalista ofrecía problemas al momento de entender las transformaciones económicas, políticas y culturales vividas desde la década de 1970 formaba parte de su programa de investigación desde unos años atrás.

Del modelo de la contradicción a la *Evolución paradójica*

En "Paradojas del capitalismo" escrito con Martín Hartmann en 2004 y presentado como marco teórico para los estudios empíricos del Instituto de Investigaciones Sociales, Honneth insistía en la necesidad de cuestionar la "costumbre" de explicar el proceso de evolución de las sociedades capitalistas a partir del "esquema" de un proceso de racionalización valorado de manera positiva que, sin embargo, entraba en contradicción con ciertas condiciones "estructurales" de la economía, las cuales terminaban generando "retardos, bloqueos o incluso colonización" (Hartman y Honneth, 2009: 389). Aunque la referencia a la teoría social habermasiana y a su diagnóstico sobre

la colonización del sistema sobre el mundo de la vida es evidente (Habermas, 2008: 402ss), esta crítica implicaba una objeción más amplia sobre los modelos brindados hasta entonces para comprender el capitalismo en toda su complejidad.

Concretamente, Honneth esgrime dos razones –una teórica y otra histórica– para cuestionar aquella explicación según la cual la Modernidad capitalista podría ser entendida como un periodo atravesado por la contradicción entre el proceso de racionalización moderno, expresado en la ampliación de las posibilidades de autonomía y autorrealización de los individuos, por un lado, y las necesidades de autoexpansión de un sistema económico ciego a las expectativas morales surgidas en el interior de la cultura moderna, por el otro.

En primer lugar, siguiendo un argumento expuesto ya en *Crítica del poder* (Honneth, 2009b: 344), Honneth señalaba que resulta muy difícil definir los límites entre "economía y cultura; entre sistema y mundo de la vida", como si se tratara de dos universos cerrados que no se implican y modifican mutuamente. Esta consideración de carácter teórico se opone a la tesis habermasiana de la separación paulatina entre el sistema y el mundo de la vida. Como es sabido, en la segunda parte de *Teoría de la acción comunicativa* el autor de *Facticidad y validez* señala que, a diferencia de lo ocurrido en las sociedades tradicionales, en la Modernidad la separación entre estos dos mecanismos de integración social permite el surgimiento de esferas autorreguladas como el mercado y la burocracia cuya lógica se orienta exclusivamente por la racionalidad con arreglo a fines, colonizando finalmente el ámbito de las decisiones tomadas a través de la interacción comunicativa. Esta objeción no sólo parece estar dirigida a Habermas, sino a perspectivas de la sociología funcionalista, planteamientos de la teoría de sistemas y ciertas lecturas marxistas de raíz estructuralista que buscarían comprender la realidad de la economía moderna —como subsistema social— o del capitalismo —como estructura—, definiendo su lógica interna con independencia de las interacciones sociales que soportan sus dinámicas.

El segundo argumento es de carácter más bien histórico. Honneth constata un cambio reciente en el significado de ciertas "ideas normativamente rectoras" que siguen siendo movilizadas en el presente, aun cuando han perdido su potencial emancipatorio. El filósofo alemán tenía en mente desde entonces la manera en la que, en el marco de "la Revolución neoliberal", se le atribuyen ciertos valores como el de libertad o la idea de realización personal a actividades de carácter mercantil

que lejos de generar relaciones de reconocimiento recíproco promueven formas de instrumentalización.

Ambos argumentos pretenden hacer patente la inviabilidad de mantener la estrategia argumentativa consistente en repartir, entre el mercado y la racionalización social, las consecuencias patológicas y los potenciales normativos presentes en nuestra sociedad. Es precisamente por dicha inviabilidad que Honneth propone dejar atrás el modelo de la contradicción para esbozar uno distinto al que denomina como "evolución paradójica".

Siguiendo a Parsons, el alemán argumenta que la economía de mercado capitalista sólo pudo consolidarse a la par que se institucionalizaron ciertas esferas de acción en las que eventualmente podía tener lugar una ampliación de la libertad. Estas esferas, difícilmente pueden ser interpretadas como instancias exteriores o ajenas al mismo proceso social que dio paso a la ampliación del mercado capitalista. Con todo, no se trata de atribuirle al capitalismo la aparición de dichas esferas, sino de mostrar el contenido moral que subyace a ciertas instituciones en tanto resultado de formas de interacción social.

Además de las esferas planteadas por Parsons, esto es: a) el individualismo como idea rectora de la vida personal, b) la justicia igualitaria como norma jurídica, y c) la idea de desempeño como principio de asignación de estatus; Honneth menciona d) el ideal "romanticista" del amor como fuente de una visión de transgresión emocional de todo instrumentalismo (Hartman y Honneth: 391). En todas ellas existe un potencial normativo que de hecho ha dado lugar a formas de reconocimiento recíproco antes inexistentes, las cuales pueden constatarse en realidades tangibles como la política social, la política laboral o el ideal de igualdad de oportunidades dentro del proyecto educativo en el marco del Estado de Bienestar predominante hasta la década de 1970.

El concepto de "potencial normativo" es central en este planteamiento. Con él, Honneth busca mostrar al menos dos cosas: por un lado, la existencia efectiva de una promesa moral de reconocimiento recíproco en el interior de ciertas esferas de acción, y, por el otro, aquello que en el texto "Paradojas del capitalismo" denominaba como "exceso de validez", esto es, la comprensión de que las ideas rectoras de ciertas esferas sociales —en este caso el ideal del individuo, la justicia, el desempeño y el amor— poseen más expectativas y obligaciones "legitimables de las que se encuentran realizadas en lo fáctico de la realidad social" (Hartmann y Honneth, 2009: 392).

En suma, la propuesta esbozada por Hartman y Honneth bajo los términos de "evolución paradójica" implicaba comprender las sociedades modernas occidentales como un orden social: "altamente dinámico cuya capacidad de transformación de sí mismo no sólo procede de los imperativos del aprovechamiento permanente del capital, sino también del excedente de validez institucionalizado de las nuevas esferas de reconocimiento que nacieron con este orden" (Hartmann y Honneth, 2009: 393). En tanto que las ideas sobre las que se han construido estas esferas siempre poseen más expectativas legitimables que las presentes, pueden servir permanentemente para reclamar la distancia entre el funcionamiento de las instituciones y la validez a la que se aspira.

La interpretación del mercado desde la *Filosofía del Derecho*

En buena medida, este enfoque es retomado en el *Derecho de la libertad* para analizar la economía de mercado, pero ahora tomando como hilo conductor la *Filosofía del Derecho* de Hegel. En efecto, Honneth reconoce en esta obra del siglo XIX un verdadero parteaguas para la comprensión de la economía de mercado pues en ella se asume por primera vez que una descripción adecuada del mercado no sólo requiere considerar los mecanismos que dan forma al sistema de intercambios individuales orientado a la satisfacción de necesidades, tampoco basta considerar la exigencia de ciertas condiciones provistas por el Estado para permitir dichos intercambios a través de la regulación contractual, sino que es preciso evidenciar la existencia de un conjunto de reglas de acción con contenido "ético" como el trasfondo de una realidad cuya creciente implantación social sería imposible de entender sin la atribución de algún tipo de legitimidad: "Hegel ve que la posibilidad de ensamblar intereses egocéntricos a través de la oferta y la demanda está ligada a la condición adicional de que los implicados se respeten mutuamente en su 'honor' de ciudadanos económicos y que, en consecuencia, se deban mutuamente ciertas consideraciones y protección económica" (Honneth, 2014: 239).

Como es bien sabido, en la *Filosofía del Derecho* Hegel identifica la emergente economía de mercado capitalista como un sistema donde la subsistencia y el bienestar de las personas se entrelaza mediante la persecución generalizada de fines egoístas (*RPhil* § 183). Sin embargo, el autor de la *Fenomenología del Espíritu* nunca

pierde de vista que semejante sistema presupone el reconocimiento de la personalidad jurídica de los individuos y, por lo mismo, una intervención del Estado (*RPhil § 187*), pues ésta es la única entidad capaz de crear las condiciones institucionales propicias para el intercambio entre privados.

Ahora bien, Hegel entiende que la consolidación de esta esfera de acción social, característica de la Modernidad, ofrece formas de reconocimiento efectivas previamente inexistentes, no solo porque reafirma la personalidad jurídica de los individuos, sino también porque dicho reconocimiento desautoriza las formas de trabajo dependiente predominantes hasta entonces, y, sobre todo, porque las habilidades de los individuos se ven reconocidas en productos socialmente validados (*RPhil §* 197). En efecto, la división social del trabajo permite que los sujetos reconozcan en su actividad, objetivamente orientada, un conjunto de saberes y habilidades que les permiten entenderse como individuos con rasgos propios imposibles de ser subsumidos por completo a la totalidad.

No obstante, a la par de estas características que suponen una ampliación moral respecto a las formas de organización de la producción en el mundo feudal, Hegel identifica eventuales consecuencias negativas como el surgimiento de lo que denomina como *plebe,* producto de "la caída de las masas por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia", con la consecuente "pérdida del sentimiento de derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo" (*RPhil § 244*); la ampliación de brechas de desigualdad (*RPhil § 245*); la mecanización del trabajo (*RPhil § 253*), o la virtual convivencia de un tipo de enriquecimiento ostentoso con altos niveles de pobreza.

De acuerdo con el autor de *Lucha por el reconocimiento*, Hegel no interpreta estos casos como tendencias inexorables de la economía de mercado, sino como "vulneraciones de una conciencia de solidaridad que existía implícitamente" (Honneth, 2014: 241). De hecho, sólo es posible calificar estos fenómenos como negativos en la medida en que son interpretados como una desviación de las expectativas morales que hemos puesto en esta esfera de acción. Para Honneth resulta central mostrar que en el planteamiento hegeliano estas expectativas no son "impuestas desde fuera" como límites al funcionamiento ciego del mercado, sino que se encuentran ya presentes en sus propias instituciones, aunque pueden o no ser conformadas empíricamente.

En ese sentido, la famosa apelación a las corporaciones al final del apartado sobre la "Sociedad civil" puede ser interpretada como la propuesta de un andamia-

je institucional que permita realizar las formas de reconocimiento implícitas en la esfera social del mercado corrigiendo las posibles desviaciones empíricas. De esta manera, las corporaciones pueden ser concebidas como instituciones que ayudan a realizar, de forma parcial, las promesas de reconocimiento asociadas al mercado al afianzar las condiciones que permiten acuerdos contractuales en los que se reconocen las habilidades y el desempeño de los individuos.

Ahora bien, en el *Derecho de la libertad*, Honneth deja en un segundo plano su oposición al diagnóstico crítico de la teoría social habermasiana, para contraponer una comprensión del mercado capitalista entendido como una esfera social constituida por promesas de reconocimiento —entre cuyos representantes, además de Hegel, pueden incluirse a Durkheim y Polanyi—, al modelo interpretativo supuestamente desarrollado por Marx en el *El capital*[2] donde se antepondría la exigencia del proceso de acumulación de capital a cualquier valoración moral.

Frente a esta visión, Honneth considera que la realidad histórica vivida en el periodo del Estado de Bienestar en Europa Occidental permite constatar la expansión de formas de reconocimiento vinculadas al funcionamiento interno del mercado. Medidas como el establecimiento del salario mínimo, el aumento en los montos de los seguros de desempleo, la relevancia de los sindicatos, etc., no son efectos colaterales de la lógica de acumulación capitalista, sino manifestaciones objetivas de formas de solidaridad ya presentes en las interacciones sociales.

Ciertamente fue gracias a luchas, protestas y movimientos contestatarios que las promesas morales de la esfera social del mercado lograron institucionalizarse garantizando formas de libertad social nunca antes vistas hasta entonces; sin embargo, la efectividad de esas luchas no tuvo lugar cuando se logró socavar la economía de mercado, sino precisamente cuando se apeló al "exceso de validez" de las promesas contenidas en ella para consolidar prácticas institucionales cada vez más cercanas a los valores generalizados.

El filósofo alemán destaca sobre todo dos instituciones: los derechos del consumidor y los derechos laborales (Honneth, 2014: 300ss). En ambos casos, los interesados pueden apelar a la promesa de intercambios entre individuos libres e iguales y de reconocimiento del desempeño en el trabajo, para evidenciar los límites de la

[2] He desarrollado una crítica a la interpretación que Honneth realiza sobre la comprensión marxiana del capitalismo en (Bernal, 2020: 345ss).

realidad empírica respecto al potencial de dichas promesas. Mientras que los consumidores pueden apelar a la necesidad de mayor información y control en la producción para que las decisiones tomadas por ellos sean realmente libres y estén en condiciones de igualdad; los trabajadores pueden apelar a la necesidad de formas de organización colectiva que les permitan negociar libremente y en condiciones de igualdad con los patrones, así como al reconocimiento de los aportes de su trabajo en la generación de riqueza social.

En lo que corresponde a los derechos de los consumidores estas demandas se tradujeron en reglas estrictas para los productores, asociaciones de consumidores jurídicamente reconocidas, normas para aumentar la información de los productos, etc. En lo tocante al ámbito laboral, la organización sindical derivó en conquistas como los salarios mínimos garantizados por el Estado, incrementos en los montos de los seguros de desempleo, mejoras salariales y aumento de prestaciones, así como en una influencia cada vez mayor de los trabajadores en las decisiones empresariales y de la sociedad (Honneth, 2014: 322).

Finalmente, la conclusión que Honneth parece derivar de esta lectura del mercado capitalista a la luz de la *Filosofía del Derecho* de Hegel parece ser que, a pesar de las profundas regresiones vividas en el periodo neoliberal, los individuos y los grupos pueden formular demandas sociales y proponer prácticas institucionales que no sólo tengan como horizonte la esfera correspondiente a las instituciones políticas, sino que deben colocar en el centro de sus luchas las deficiencias en la esfera económica pues, en las sociedades contemporáneas, una experiencia de justicia social plena sólo puede tener lugar si se consolidan las formas de reconocimiento que históricamente han sido promovidas en el periodo de generalización de la economía de mercado.

Conclusión

En el presente texto he tratado de mostrar cuáles son los elementos que el filósofo alemán Axel Honneth ha recuperado de la *Filosofía del Derecho* publicada por Hegel en 1821 en su intento de proponer una teoría de la justicia basada en un análisis de la sociedad en donde se contemple la centralidad de la esfera económica. Para ello, en un primer momento, acoté el significado de la relectura del texto hegeliano reali-

zada por Honneth subrayando su rechazo a cualquier resabio metafísico. La noción de *eticidad* resulta crucial en esta interpretación pues ésta apunta la idea de que una experiencia satisfactoria de la libertad la libertad es imposible sin la consolidación de un marco institucional que permita su realización.

Posteriormente he argumentado que la reformulación de la esfera de la economía de mercado propuesta por Honneth en el Derecho *de la libertad* se enmarca en un proyecto más amplio en el que se busca tomar distancia del modelo explicativo de las patologías de la modernidad como resultado de una contradicción entre el sistema y el mundo de la vida. Además de los aspectos metodológicos que la *Filosofía del Derecho* aporta para la formulación de una teoría de la justicia basada en un análisis de la sociedad, su tratamiendo de la "sociedad civil" ofrece elementos para una comprensión del mercado capitalista como un tipo de realidad social que no se agota en los imperativos de maximización de beneficios individuales, sino que reconoce la existencia de promesas morales implícitas asociadas a su funcionamiento, mismas que pueden dar lugar a instituciones que amplíen las formas de reconocimiento reciproco en términos de libertad social.

Finalmente, he señalado la manera en la que el filósofo y sociólogo alemán actualiza el análisis de Hegel tomando como punto de referencia la experiencia histórica de los Estados de Bienestar para constatar la manera en que se ampliaron formas de reconocimiento en el interior de la esfera del mercado, particularmente en lo correspondiente a los derechos de los consumidores y los derechos laborales.

Desde mi perspectiva, la principal virtud del planteamiento honnethiano consiste en tratar de justificar la necesidad de una ampliación de los procesos democráticos más allá de las instituciones políticas, o, mejor dicho paralela a la esfera política, en la que las reglamentaciones, normas y prácticas institucionales promovidas por consumidores y trabajadores sean concebidas como necesarias para la realización efectiva de la libertad. En particular, llama la atención la importancia que Honneth le otorga a los procesos de toma de decisión democrática. Ciertamente, el reconocimiento de los individuos en el mundo del trabajo parece depender de normas sancionadas por el Estado como la limitación de la jornada laboral, el salario mínimo, la obligatoriedad de prestaciones, etc., pero éstas sólo parecen ser posibles si existen formas de participación democrática en el interior mismo de la esfera de trabajo.

Bibliografía

Bernal, R. (2021). "De Marx a Honneth y vuelta atrás. Sobre la vigencia de la teoría marxiana para el análisis de la sociedad contemporánea" en Leyva Martínes *et al.* (coord.) *Karl Marx el hombre, el revolucionario, el teórico.* Anthropos/UAM-I. México.

Espinoza, R. (2015). "Hegel el pensador de la libertad… o como la lógica se manifiesta en la Filosofía del Derecho" en Giusti, Miguel (coord.) *Dimensiones de la libertad.* Anthropos. Madrid.

Giusti, M. (2015). "¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?" en Giusti, Miguel (coord.) *Dimensiones de la libertad.* Anthropos.

Habermas, J. (2008). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jimenez Redondo. Taurus. Madrid.

Hegel, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición de K.H. Iiting, traducción de Carlos Díaz. Prodhufi. Madrid.

Heinrich, D. (1987). *Hegel en su contexto*, traducción de Jorge Aurelio Díaz. Monte Ávila Editores. Caracas.

Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad.* Machado Libros. Madrid.

____ (2010). *Crítica del agravio moral.* Fondo de Cultura Económica. México.

____ (2010). *Patologías de la libertad.* Katz. Buenos Aires.

____ (2014). *El Derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática.* Traducción de Graciela Calderón. Katz. Buenos Aires.

Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press. Cambridge.

Contrato y reconocimiento en el Derecho Abstracto de la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Javier Balladares Gómez
Facultad de Estudios Superiores Aragón

"Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma
fantasmagórica de una relación entre cosas,
es sólo la relación social determinada
existente entre aquellos".

Marx, El Capital

Introducción. ¿El reconocimiento en el contrato, está ya presupuesto o se realiza allí?

¿Qué papel juega el reconocimiento en "El contrato", la sección intermedia entre el punto de partida ("La propiedad") y la parte final ("Lo ilícito" [*Unrecht*]) en el Derecho Abstracto? En la *Filosofía del Derecho* de 1821 el reconocimiento es abordado explícitamente en la observación al parágrafo 71, justo en la transición de la propiedad al contrato:

> Es tan necesario [*nothwendig*] debido a la razón que los seres humanos entren en relaciones de contrato —donar, permutar, comerciar, etc.— como que posean propiedad (§ 45 nota). Si para su conciencia es la necesidad [*Bedürfniß*] en general, el bienestar, la utilidad, etc., lo que conduce al contrato, en sí (*an sich*) lo es la razón, es decir, la idea de la existencia concreta real (esto es, sólo presente en la voluntad) de la personalidad

> libre. El contrato presupone que las partes intervinientes se *reconozcan* como personas y propietarios, pues es una relación del Espíritu objetivo y por tanto el momento del reconocimiento está ya contenido y presupuesto en él (Hegel, *FD* § 71, obs.).

Es importante señalar el papel preciso del reconocimiento en este punto, porque el contrato es el punto en el que se realiza plenamente la transición de la posesión a la propiedad; es decir, el paso de la relación de la persona con las cosas a la relación entre personas. Sabemos que la posesión, para Hegel, da cuenta de la relación de la persona con la Cosa poseída (*FD* §§ 44-45), mientras que la propiedad da cuenta de la relación entre personas respecto a lo poseído, que debido a esta relación entre personas deviene en propiedad (*FD* § 71). Ser propietario, en este sentido, significa que la persona que tiene algo en posesión es reconocida por otras personas como propietaria. Pero el reconocimiento no se juega en el contrato, sino que –como dice explícitamente la observación citada al § 71– está *presupuesto*, antes del contrato, que las personas *ya* se reconocen como personas. Sin embargo, la cuestión no está cerrada, porque el contrato repite, por así decirlo, la estructura y lógica del reconocimiento. Esto es lo que se explicita en el mismo momento de la transición de la propiedad al contrato en la versión de 1818-1819 (manuscrito de Homeyer):

> En la propiedad, en tanto que existencia, la persona es para otros, pero para otros en tanto personas. Esta existencia real [*reelle Daseyn*], –real, por de pronto, en tanto que relación positiva– es el reconocimiento mutuo de tener la conciencia de su personalidad en la identidad con otras personas libres. El concepto del reconocimiento como propiedad, tiene su realidad precisamente en el contrato (Hegel, 1983:89 § 36 [GW 26.1, 264]).

Lo que esto puede significar fue alertado por Karl-Heinz Ilting. Él considera que hay una diferencia crucial entre lo dicho en la versión de las lecciones de 1818-19 y la versión impresa de 1821 que no puede ser ignorada. En la versión de 1818-19 no se dice que el reconocimiento esté ya presupuesto, sino que el reconocimiento tiene su realidad –se realiza, podríamos también decir– en el contrato, y no antes. Para Ilting el problema más general sería el siguiente: si pensamos que el punto de partida de la *Filosofía del Derecho* es la persona, ¿está entonces Hegel apoyándose en un punto de vista individualista? ¿No se respondería afirmativamente si recordamos que Hegel habla de la toma posesión de las cosas por parte de una persona que parece encontrarse ante un mundo aún desocupado (el Derecho del *primus occupans*)? In-

duso si pensamos que al comienzo de la *Filosofía del Derecho* no estamos ante una descripción histórica o hipotética, sino ante un desarrollo categorial, surge la pregunta de por qué iniciar con la persona individual y no con las personas ya asociadas entre sí. Es como si se aceptara que la persona individual fuese completamente auto-subsistente, que no requiere de los otros para constituirse, es decir, que no requiere del reconocimiento. De acuerdo con este punto de partida individualista, el reconocimiento sólo podría llegar a ser realizado en el contrato: "En este punto, esta relación [de reconocimiento] no se considera de ninguna manera como meramente 'anticipada', sino como 'existencia [*Dasein*] real', a saber, como una 'relación positiva' de reconocimiento mutuo, y [...] la voluntad libre ha llegado aquí a un conocimiento de su identidad con otras personas libres" (Ilting, 1982: 248).

Esta interpretación descansa sobre una tesis más general: si leemos la *Filosofía del Derecho* de manera sistemática, podríamos encontrarnos tarde o temprano con serias inconsistencias en la obra de Hegel. Por ejemplo, que el Derecho en cuanto tal se encuentre fundamentado en el individuo, ¿no sería contradictorio con la idea misma del Derecho como eticidad? Por ello, ha de buscarse una solución a este problema. Lo que Ilting propone es entender la *Filosofía del Derecho* como una fenomenología de la conciencia de la libertad: es decir, de una conciencia individual que llega a comprender que el individualismo es insuficiente y requiere del Derecho en todas sus esferas para alcanzar su libertad: "Por lo tanto, mi intención es, en primer lugar, seguir la interpretación sugerida por Hegel de la *Filosofía del Derecho* como fundamento de la filosofía práctica y señalar las aporías que surgen de esta interpretación. A continuación, propondré entender la *Filosofía del Derecho* como una fenomenología de la conciencia de la libertad" (Ilting, 1982: 226).

Esta postura fue fuertemente cuestionada por Ludwig Siep, quien ataca la tesis principal de Ilting señalando que desde el punto de vista del sistema, el momento fenomenológico de la conciencia se encuentra ya sea como introducción —en la *Fenomenología del Espíritu*—, o bien en un momento anterior a la *Filosofía del Derecho*: en el "espíritu subjetivo" de la *Enciclopedia*.[1] Es decir, si se busca salvar las aparentes aporías de la *Filosofía del Derecho* de una lectura sistemática, lo que se pierde es justamente lo sistemático en Hegel:

[1] Los términos de este debate entre Ilting y Siep están presentados de manera muy clara a manera de excurso en Amengual, 2001: 75-78.

> Si esta tesis [de Ilting] es correcta, ya no podemos tomar en serio la observación de Hegel en la *Enciclopedia* de 1830 de que "llevó a cabo la filosofía sistemática del Espíritu objetivo" en la *Filosofía del Derecho* de 1820 (§ 487). También es cuestionable si debemos tomar en serio el título "Derecho natural y ciencia política en compendio". Si la "fenomenología" ni siquiera significa principalmente la refutación sistemática de las teorías filosóficas unilaterales sobre el Derecho y el Estado, sino la presentación de "horizontes de experiencia de un ser humano" que actúa y piensa desde determinados puntos de vista de la conciencia, entonces hay que concluir probablemente que la aceptación por parte de Hegel del conservadurismo táctico de los reformistas prusianos (Hardenberg, Altenstein) le impidió realizar "esta parte de la filosofía" (Siep, 1982: 256).

Para Siep, se tiene que tomar muy en serio la afirmación de Hegel en el § 71 acerca de que en el Derecho Abstracto —incluso, específicamente en el contrato—, se tiene que presuponer ya el reconocimiento. No hay que confundir a la persona con la autoconciencia. La primera es una forma abstracta de la voluntad libre, mientras que la segunda implica un momento del Espíritu subjetivo. Esta última es una conciencia inmediata de la libertad, y por ello conduce a la lucha por el reconocimiento. "El hecho de que la igualdad fundamental de todos los sujetos de derecho ya no necesite ser discutida específicamente en la *Filosofía del Derecho* de Hegel se debe a que la universalidad de la voluntad que se sabe a sí misma implica una relación de reconocimiento mutuo desde el principio" (Siep, 1982: 259). Es decir, lo que ocurre en el contrato no es la constitución de la persona en tanto persona reconocida, eso está ya presupuesto. En términos más generales, para Siep de lo que se trata es que justamente una lectura sistemática de la *Filosofía del Derecho* resuelve las aparentes inconsistencias, y una lectura fenomenológica introduce más problemas de los que resuelve.

Si bien con diferencias, estas posturas han encontrado cierto eco. Por ejemplo, sin coincidir con las tesis de Ilting, Robert Williams considera que un enfoque fenomenológico de la *Filosofía del Derecho* es productivo:

> Quiero examinar la *Filosofía del Derecho* como una fenomenología de la libertad intersubjetiva. Mi preocupación específica es centrarme en el concepto de reconocimiento y sus implicaciones a través de los análisis de Hegel sobre el Derecho Abstracto, la Moralidad y la Eticidad. Dado que la libertad está mediada intersubjetivamente, el reconocimiento no sólo es importante para entender el concepto de libertad, sino que también es el origen y el fundamento del concepto de derecho (Williams, 1997: 133).

En cambio, para otros enfoques, se considera que el reconocimiento está ya presupuesto en el Derecho Abstracto y por ende también en el contrato.

En este debate la lectura de Siep parece ser la interpretación más consistente, especialmente porque Hegel dice explícitamente en la observación al § 71 que el contrato presupone ya el reconocimiento. Las consecuencias de esto, como dice Amengual en el balance que hace de este debate, son las siguientes:

> En resumen, la persona presupone el reconocimiento, pero no es constituida por el reconocimiento, contra lo que quisiera Ilting, ni tampoco es constituida por el Derecho, como si la persona fuera una creación del sistema jurídico. El Derecho es más bien deducido mediante el concepto de persona, que es una realización singular y abstracta de la voluntad libre (Amengual, 2001: 77-78).

Es decir, el reconocimiento cae fuera del Derecho Abstracto, pero no está excluido sino presupuesto y desarrollado ya en otro momento.

Pero, si con Siep no perdemos de vista la diferencia entre la persona de la *Filosofía del Derecho* y la autoconciencia en el Espíritu *subjetivo*, tal vez aún podamos volver a las afirmaciones de Hegel como la recogida por Homeyer en 1818-19 sin que ello implique romper con una lectura sistemática. Esto, con la finalidad de entender qué es lo que está en juego en la figura del contrato en el Derecho Abstracto: la realización de la propiedad y lo que permite el emerger de lo ilícito.

Libertad y propiedad

Respecto al problema del reconocimiento en el contrato, Jean Françoise Kervégan señala lo siguiente: "No se ha subrayado suficientemente que el contrato –de manera menos explosiva pero igual de fértil que la lucha a muerte entre dos conciencias– arroja luz sobre el papel crucial del *reconocimiento* en la constitución de la libertad" (Kervégan, 2018: 85). El giro respecto al debate reseñado antes es que la afirmación de Kervégan no se dirige a señalar que el reconocimiento en el contrato de cuenta del reconocimiento entre las personas, sino que con el contrato se confirma el reconocimiento ya presupuesto: "En efecto, la celebración y la ejecución de un contrato confirman que el reconocimiento mutuo de las personas —reconocimiento que no puede ser coaccionado una vez establecido un orden

político y social— es el *presupuesto* y, en cierto modo, el medio de toda relación jurídica" (Kervégan, 2018: 85).

Es decir el contrato, implicando una forma de reconocimiento, es un momento necesario en la constitución no de las personas, sino de la libertad. ¿Qué significa esto?

Tal vez lo primero que hay que recordar antes de abordar el contrato y el reconocimiento es por qué la posesión y la propiedad tienen algo que ver con la libertad. La voluntad libre, en tanto autoconciencia carente de contenido, es persona: "En la *personalidad* reside que yo en tanto que *este*, finito y determinado por completo en todos los aspectos (internamente, en el arbitrio, impulso y deseo, así como según la existencia concreta externa), con todo soy sin más pura referencia hacia mí mismo y en la finitud me sé como lo *infinito, universal* y *libre*" (Hegel, *FD* § 35). Si bien la persona aquí considerada es la persona en general (en ese sentido carece de contenido) es una persona individual en el sentido de que tiene una existencia concreta, y por ello es finita. En este sentido es que se presupone el Espíritu subjetivo; Hegel no tiene que mostrar en el Derecho Abstracto cómo es que se ha constituido este ser singular finito y cómo fue que para ello se requirió a otros y por ende fue necesario el reconocimiento. Esta persona finita, así considerada, es ya libre; pero esa libertad de la que habla Hegel al comienzo del Derecho Abstracto es puramente ideal. Y como en Hegel no se trata de meras representaciones, ese momento ideal debe tener su contraparte real: se tiene que realizar. Por ello es que el impulso categorial exige que esa libertad de la persona singular salga del momento meramente ideal, es decir, se efectivice. La libertad implícita en la persona exige necesariamente la realización de esa libertad. Por eso Hegel señala que es necesario que la libertad se actualice. Y ello ocurre mediante la posesión. Al tomar posesión de algo, la persona pone su voluntad en ese algo, realizando así su libertad.

Es en el sentido anterior que se puede decir que la posesión es una referencia sólo de la persona con la Cosa, sin considerar explícitamente a los otros. En la posesión solamente se acentúa la relación que hay entre la voluntad libre (ideal) y el modo en que se pone en algo, en que la voluntad libre se externaliza, tomándola en posesión. Al poseerla pone algo de su propia voluntad ideal en la Cosa externa. Así, esa voluntad deviene real. Pero así dicho, nuevamente, estamos sólo ante la relación entre persona y cosa. ¿Podría el movimiento detenerse aquí? Si la voluntad libre al tomar posesión de algo ha de alguna manera realizado esa libertad que era solo ideal, ¿qué es lo que hace necesario el paso a la propiedad propiamente dicha?

En tanto persona, la voluntad libre tiene dos lados: un lado es el de su existir en un cuerpo y por ende particular, y en ese sentido, como recordábamos líneas atrás, es finito; el otro lado es el de la pura referencia hacía sí mismo; y por tanto libre e infinito (*FD* § 35). Es infinito precisamente porque es referencia hacía sí mismo, sin ningún límite. Con la posesión, estos dos lados de la persona se integran, pues el lado ideal deviene real, y esto en un doble sentido: la libertad que estaba en el lado ideal, pasa al real, tanto del lado del propio cuerpo que es la persona, como en las cosas que la persona toma en posesión. Por eso Hegel habla de que la persona toma posesión de sí mismo al educarse y formarse.

Este mismo doble carácter aparece en las cosas poseídas. Antes de la toma de posesión, son en referencia a la voluntad libre solo cosas externas. No hay referencia ni relación alguna entre persona y cosa. Pero con la toma de posesión —ya sea con la toma directa o mediante el trabajo que le impone una nueva forma a las cosas—, la Cosa ya no es mera externalidad, sino que contiene el momento ideal. Por ello, la Cosa poseída es investida, por decirlo de algún modo, por la voluntad libre de su misma idealidad. La posesión es transformada. Y tiene también ambos momentos: el de lo ideal —alguien ya la posee— y el momento real, al tener existencia, al ser una cosa.

Esto último, que lo poseído sea un existir [*Dasein*], es lo que justifica que Hegel nos señale en varios momentos que lo poseído y la propiedad implican ya el Ser-para-otro. El § 71 comienza así: "La existencia concreta en cuanto ser determinado es esencialmente ser para otro (*vid.* nota al § 48)". La nota al § 48 habla de la toma de posesión del propio cuerpo, que tiene existencia, pero no por ello es una cosa disociada, separada de la voluntad: "esto es *mi* voluntad: *para el otro* yo soy en mi cuerpo físico; *libre para el otro* lo soy sólo en cuanto libre en la existencia concreta, son proposiciones idénticas (*Véase* mi *Ciencia de la Lógica*, 1, p. 49 y siguiente)" (Hegel, *FD* § 48). La sección de la *Ciencia de la Lógica* (Doctrina del Ser, 1812) referida corresponde a la dialéctica del "algo" y el otro:

> El estar [*Dasein*] es, en cuanto realidad, la diferenciación de sí mismo en ser en sí y ser-para-otro. En ella, el Ser en sí se da como diferente del ser-para-otro pero, con ello, se da solamente en cuanto referido a él y en unidad con él. De igual modo, el Ser-para-otro no es el Ser-otro mismo, sino que contiene dentro de sí la referencia a sí mismo, el Ser en sí. Estas dos unidades constituyen pues, en su diferencia misma, una sola unidad, y son el acto de pasar la una a otra (Hegel, 2011: 247-248).

Respecto al contenido del § 48 de la *Filosofía del Derecho*, se entiende la referencia: el cuerpo tiene un existir [*Dasein*]. Y por existir, el cuerpo implica ya el momento del Ser en sí y el Ser-para-otro. Pero si añadimos que ese existir es un existir de una voluntad, entonces no se puede disociar al cuerpo de la voluntad, ni a ese cuerpo libre de los otros. Ni la voluntad puede seguir siendo libre si es esclavizada, ni el otro puede esclavizar a un cuerpo y seguir hablando de libertad. En cuanto al § 71, lo que nos está diciendo Hegel es que la posesión, en tanto tiene el lado del existir, implica la unidad con el otro, en el sentido de que tiene el momento del Ser-para-otro. La posesión empuja necesariamente a la propiedad; es decir, tanto a que las cosas poseídas entren en relación (lo que será el intercambio), como a que las personas reconozcan a los otros no en tanto que sujetos, ni tampoco que los reconozcan en tanto que personas. Ya sabemos, después del debate Ilting-Siep, que el Derecho Abstracto presupone el reconocimiento. Aquí más bien se habla de que el momento del Ser para-otro de la propiedad empuja a que las personas se reconozcan en tanto que propietarios. Este es un matiz importante.

Para especificar un poco más, el existir es ser en sí y ser-para-otro en unidad porque en tanto *Dasein* –y no ya *ser puro* en indeterminidad– implica justo la determinidad, el límite. Determinidad es límite porque indica que el existente es lo que es y no es lo que no es. No es un juego de palabras. Si no niega la otredad, la determinidad es imposible. Por eso el *Dasein,* para Hegel, está en unidad con el otro, al que niega e integra en su ser en tanto que negado. Y la Cosa poseída en tanto existente, implica esta lógica. Hay determinidad: se toma posesión de esto y no de aquello otro; se trabaja sobre este algo y no sobre aquel otro. Cuando Hegel habla del Derecho del *primus occupans* al principio del Derecho Abstracto, no está hablando de la robinsonada de una persona —así sea está hipotética— en un mundo desocupado, sino el momento lógico de la indeterminidad. Tomar posesión sería equivalente al momento de la determinidad. Con la determinidad se hace necesario lógicamente la introducción del otro: de las otras cosas (ya poseídas, ya con determinidad), como de las voluntades que las poseen. Aparecen pues, los otros. Pero aparecen en su necesidad lógica, no fenomenológicamente ni mucho menos históricamente. Por eso la *Filosofía del Derecho* no se puede detener en la posesión, pues la introducción de las otras cosas poseídas y los otros poseedores introduce una tensión que debe ser resuelta. Y eso es lo que hace necesario el contrato y que allí haya una lógica entre personas propietarias y sea necesario que, como dice Kervégan, se precise de una

confirmación del reconocimiento, o una efectuación de este en la esfera del Derecho Abstracto.

La contradicción en el contrato

Con lo anterior en mente, podemos regresar al parágrafo 71:

> La propiedad, desde el aspecto en que es una existencia concreta en cuanto cosa externa, es para otras exterioridades y en conexión con ellas, necesidad y contingencia. Pero como existencia concreta de la *voluntad* es en cuanto ser para otro solo *para la voluntad* de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el suelo propio y verdadero en el que la libertad tiene *existencia concreta.* Esta mediación, que consiste en tener propiedad ya no solo mediada por una cosa y por mi voluntad subjetiva, sino asimismo mediada por la voluntad de otro y de tenerla por tanto en una voluntad común, constituye la esfera del *contrato* (Hegel, *FD* § 71).

Queda establecido que por tener existencia la propiedad implica la dialéctica del *Dasein*: unidad de ser en sí y ser-para-otro. Esto es lo que hace necesario, como dice la observación a ese parágrafo, que los seres humanos entren en relaciones de contrato. Como Hegel lo señala, también hay contingencia; esto es así porque los contratantes intercambian por razones que le competen sólo a ellos en su particularidad. En ese sentido la voluntad libre se determina ya no sólo como persona en general, sino como arbitrio [*Willkür*]. El arbitrio es una persona particular, que elige desde su perspectiva particular. Por eso las relaciones de contrato son contingentes. Pueden estar guiadas por la apetencia, por la necesidad natural, la utilidad, etc. Pero eso no borra que también entran en contrato por necesidad lógica. Es una exigencia implicada por la unidad de ser en sí y ser-para-otro de la propiedad. Ya en un mundo de determinidad, la toma de posesión directa es insuficiente. Es forzoso, debido a la determinidad de la propiedad que la relación entre personas y cosas requiera una nueva relación: relación entre personas respecto a la Cosa-propiedad. "Esta relación de voluntad a voluntad es el suelo propio y verdadero en el que la libertad tiene *existencia concreta*", dice Hegel, implicando con esto que se necesita forzosamente considerar las relaciones entre personas. La observación ya citada anteriormente da una nueva vuelta a esta relación y cómo ha de considerarse: "El contrato presupone que

las partes intervinientes se *reconozcan* como personas y propietarios, pues es una relación del Espíritu objetivo y por tanto el momento del reconocimiento está ya contenido y presupuesto en él" (Hegel, *FD* § 71, obs.). Se presupone que ya se reconocen como personas. La nueva pregunta es: si el reconocimiento entre personas ya está presupuesto, ¿también está presupuesto que se reconozcan como propietarios? Me parece que no. Que las personas se reconozcan mutuamente como propietarios no está en realidad presupuesto, ni ha sido tratado en el Espíritu subjetivo. El carácter de propietarios de las personas forma parte del Espíritu objetivo, y por ello es materia propia de la *Filosofía del Derecho*. Si esto es así, ¿estamos ante una mera repetición del reconocimiento, una variación o una realización en un horizonte específico? Atendiendo a lo anterior lo recogido en el manuscrito de Homeyer, "El concepto del reconocimiento como propiedad, tiene su realidad precisamente en el contrato" (Hegel, 1983: 89 § 36 [GW 26.1: 264])– ya no resulta tan disonante con lo dicho en la versión impresa de 1821. Podríamos incluso acudir a otras fuentes y consolidar la idea de que si bien ya se presupone el reconocimiento de personas en el contrato, hay un nuevo tratamiento del reconocimiento en tanto que propietarios. En el manuscrito de Peter Wannenmann (1817-1818) leemos lo siguiente:

> Pero el concepto de la unidad es el Ser-para-sí, es decir, la negatividad del Ser-puesto [*Gesetzseyns*] a través de un otro. La existencia de muchas personas es lo que constituye la necesidad en general, pero esta no es una pluralidad inmediata sino una pluralidad necesaria [*nothwendige*]. Mi existir [*Dasein*] en mi propiedad es una relación con otras personas, y de ello emerge el reconocimiento recíproco [*gegenseitige Anerkennen*]: lo libre es para lo libre. Puesto que me sé como libre, me sé como universal y sé a los otros como libres; y puesto que sé a los otros como libres, me sé como libre. De ahí el principio del Derecho: respétate a ti mismo y a los otros en su propiedad como personas (Hegel, 2012: 80 § 31 [GW 26.1: 31]).

De una forma distinta también está la referencia al momento lógico de la constitución del existir [*Dasein*] a partir del otro. Lo interesante es el cruce entre personas a través de las cosas: *mi existir en mi propiedad es una relación con otras personas*. La idea es que no se trata únicamente de una relación interpersonal, sino que las relaciones mediadas por la propiedad (o las propiedades) caen como una especificación de las relaciones entre personas. Las relaciones entre cosas (propiedades) no son meras relaciones entre cosas, porque ya tienen en ellas el momento de la voluntad. Fueron elaboradas, tienen trabajo puesto en ellas, fueron tomadas en posesión, etc.

Las propiedades no son cosas desnudas, en la indeterminidad, sino que son algo real con el lado de lo ideal de la voluntad libre. Por ello es que ha de efectuarse de nuevo en la relación de personas a través de las cosas un movimiento que siga la lógica del reconocimiento. La última parte de la cita del manuscrito de Peter Wannenmann también es de suma importancia. *Puesto que me sé como libre, me sé como universal y sé a los otros como libres; y puesto que sé a los otros como libres, me sé como libre.* El reconocimiento de los propietarios a través del contrato no solo apunta a que se reconozcan como sujetos, sino, como se ha repetido, en tanto que propietarios. No debemos olvidar que la propiedad es la externalización y efectuación de la voluntad libre. Lo que tenemos aquí es que Hegel ha elaborando en el Derecho Abstracto, en un primer momento, el pasaje de la voluntad libre en general a la persona, que es singular. Al tomar posesión de algo la persona en general deviene poseedor. Lo central en ese punto es la relación de la persona y su posesión. El Ser-para-otro, la determinidad de la Cosa poseída, empuja a la relación entre cosas poseídas: es el momento de la propiedad. En la propiedad el poseedor sale de su mera referencia a las cosas hacia la relación con otros propietarios. Es la pluralidad necesaria, no empírica, que dice Hegel en el pasaje antes citado. Los propietarios son así particulares, son arbitrio. Deben volver a la universalidad. El contrato no logrará la universalidad, pero apuntará hacia ella. Así se entiende la transición en el manuscrito de Wannemann:

> Es un asunto del arbitrio el celebrar un contrato con un otro, pero aunque dependa de mí el celebrar tal o cual contrato, la necesidad [*Nothwendigkeit*] es el lado [esencial] del contrato. Como se ha indicado en el parágrafo anterior, la propiedad da lugar a una relación mutua entre las personas; tanto uno como otro, cada persona tiene una voluntad particular, un arbitrio. Pero la voluntad es libre y es universal, y la libertad de la voluntad no se anula por la particularización. Sin embargo, el individuo debe superar su voluntad particular y reconocer, dar realidad, una voluntad común compartida con otro; y esto es lo que da lugar a los contratos (Hegel, 2012: 81 § 32 [GW 26.1: 32]).

En esta versión se enfatiza la tensión entre lo particular –el arbitrio– que impulsa al contrato, y la universalidad que está implícita en el contrato, hacía donde debe llegar. ¿Es esta la contradicción que está implicada en el contrato? Sí. La contradicción que está en juego en el contrato es lo particular y lo universal que se pone en juego en el contrato. Nuevamente, esto no está en disonancia alguna con la versión impresa de 1821:

> La propiedad, por la cual el *lado* de la existencia concreta o de la *exterioridad* ya no es solo una cosa, sino que contiene en sí el momento de una voluntad (y por tanto de otra), se establece por medio del *contrato*, como proceso en el que se expone y se media la contradicción de que *yo soy y permanezco* para mí el que es propietario y el que excluye la otra voluntad en tanto que yo, en una voluntad idéntica a la otra, dejo de ser propietario (Hegel, *FD* § 72).

El contrato no es contradictorio, media la contradicción. En el § 72 la contradicción radica en el hecho de que a través del contrato *yo soy propietario* (eso implica que excluyo al otro particular de mi propiedad) y a la vez *dejo de ser propietario* —en la versión del contrato real (no el de donación)— *para continuar siendo propietario.* Lo mismo ocurre con la contraparte, con el otro propietario. ¿Por qué esto es una contradicción? ¿Qué tiene que ver esto con el reconocimiento? La contradicción no puede ser una mera contraposición contingente, sino una oposición que se vuelve necesaria.

El contrato media el hecho de que hay propietarios privados. Ese es un lado de la oposición: ambas partes son particulares. El otro lado es la voluntad común —una versión no realizada de lo universal— que implica el contrato mismo. Decíamos atrás que la propiedad implica determinidad, que en tanto existente [*Dasein*], implica la unidad de ser en sí y ser-para otro. Esa unidad es la que es exacerbada y llevada a la contradicción. Toda propiedad implica el existir de otra propiedad. Y del mismo modo, si hay propietario es porque hay propietarios. Si el movimiento se detuviese, estaríamos no en la propiedad, sino en la posesión. O para decirlo de un modo que no suene extraño, si las relaciones de intercambio contractual no fuesen necesarias, no ocurrirían. Si ese fuera el caso, no estaríamos en relaciones de propietarios, sino en relaciones de dominación directa. La actualización en el mundo de la voluntad se realizaría directamente entre autoconciencias. Si se ha tomado el camino de realizar la voluntad a través de las cosas poseídas, eso implica el advenimiento de la propiedad, es decir, las relaciones entre propietarios. Esto mismo es lo que señala Kervégan del siguiente modo:

> Es una obviedad decir que un contrato implica una relación entre las voluntades de los contratantes, pero esta verdad evidente encierra algo más profundo si tenemos en cuenta lo que resulta de la teoría del Espíritu subjetivo: una voluntad no es inmediata o naturalmente ella misma, es decir, una voluntad libre; solo lo es en la mediación que establece de sí mismo a sí mismo, o en el querer su propia libertad. La doctrina

> del Derecho Abstracto muestra que la voluntad del sujeto por su propia libertad, si no quiere quedarse en mera contemplación absorta de sí mismo, implica la mediación, primero, del mundo de las cosas, donde el Yo inscribe indefinidamente su *animus domini* (este es el momento constitutivo de lo jurídico, la objetivación del querer) y, segundo y sobre todo, la mediación a través de otras voluntades que reconocen esta voluntad y la ponen como libre. El reconocimiento —es decir, que toda persona asuma la humanidad de todo otro ser humano, y solo por ello reconozca la propia humanidad en sí mismo— exige que la conciencia rompa con la singularidad e inmediatez del deseo y la satisfacción. En la *Fenomenología del Espíritu* esto ocurre a través de la dolorosa experiencia de la negatividad, la pérdida de sí mismo que la sumisión a un amo representa para la conciencia servil (Kervégan, 2018: 84).

Es decir, con la propiedad, no con la mera posesión, se apunta a un tipo de relaciones que sustituyen las relaciones directas de dominación entre seres humanos. Por supuesto, como ha mostrado Marx en *El capital*, las relaciones entre personas mediadas por cosas no son tampoco el reino de la libertad realizado, pero sí son algo diferente a las relaciones personales de dominación.

Volviendo a la contradicción que implica la propiedad hay que señalar que, en la medida en que la propiedad no es una mera relación de la voluntad con la Cosa, sino la realización de la libertad, la propiedad no puede quedarse detenida en la quietud, puesto que ya tiene la referencia al otro en su propia identidad: la propiedad A que es a la vez tanto ser en sí, como ser-para-otro, implica en razón de ello su relación con la propiedad B. Lo que aplica para A, también aplica para B. Y en la medida en que en que las propiedades no son meras cosas, sino que tienen el lado de la voluntad, esto también aplica para los propietarios. Esta referencia/relación exigida por la lógica del existir [*Dasein*] es ideal, pero deviene real con el contrato efectivo. Y para que eso ocurra intervienen la contingencia y la necesidad. Interviene la contingencia porque es el arbitrio de los propietarios el que los impulsa a realizar contratos. Por sus necesidades biológicas, apetencias, utilidad, etc. Interviene la necesidad lógica porque es necesario que la relación de las propiedades no sea solo ideal, sino también real. En *FD* § 73 Hegel escribe: "Yo *puedo* enajenar una propiedad no sólo [...] como una cosa externa, sino que *tengo que* enajenarla por el concepto de la misma en cuanto propiedad, con el fin de que *mi* voluntad, en cuanto concretamente *existente*, sea para mi objetiva" La libertad de la voluntad libre era ya objetiva en la posesión. Lo que deviene objetivo ahora es ya no la posesión, sino la propiedad. Con el contrato, el poseedor ha realizado en su concepto el ser propietario. Ya no solo

ideal, sino también es real gracias al contrato. Aquí el otro propietario es absolutamente indispensable. Por ello, en cierto modo, estamos ante un reconocimiento en el terreno del Derecho Abstracto. Pero recordemos: no se trata del mismo reconocimiento de dos autoconciencias. Si en la *Fenomenología* el reconocimiento de dos autoconciencias apuntaba a una unidad más allá de la dualidad, el Espíritu, aquí la dualidad de las dos voluntades particulares propietarias —arbitrio— apunta también a una unidad: la voluntad común, un paso en dirección —aún no lo es— a una voluntad universal. Para que haya efectivamente propietario *particular* debe haber simultáneamente una *voluntad común*. Esa es la contradicción que media el contrato.

Recapitulemos: que todo propietario y toda propiedad sea a la vez ser en sí y ser para otro es mediado efectivamente por el contrato. Esto es así porque el contrato permite que la particularidad de todo propietario y su propiedad apunten a la igualdad con su contraparte, a hacer explícito lo que estaba implícito: la necesidad de incluir al otro dentro de sí. Mediante el contrato la persona ya no solo se asume él mismo como propietario, sino que es reconocido como tal, y esto no solamente como un supuesto, sino como real. Esto ocurre cuando *dejo de ser propietario para continuar siendo propietario.* Allí se media la contradicción de la unidad de lo en sí y el para-otro. Después del contrato, al integrar efectivamente lo uno en lo otro y lo otro en lo uno, las personas propietarias devienen idénticas, pues en cierto nivel integran cada uno a su otro. El contrato implica una voluntad idéntica conformada por dos voluntades particulares (y por ende no disueltos, sino que siguen siendo singulares):

> Esta relación es consiguientemente la mediación de una voluntad idéntica en la diferenciación absoluta de los propietarios que son para sí y comporta el hecho de que cada uno con su voluntad y la del otro *deja de ser* propietario, *sigue siéndolo* y lo *llega a ser*; es la mediación entre la voluntad de renunciar a una propiedad precisamente individual y la voluntad de recibir una propiedad que es de otro, y precisamente en la conexión idéntica de que un querer llega a la decisión sólo en la medida en que el otro querer está presente (Hegel, *FD* § 74).

Con el advenimiento de esa voluntad idéntica, unidad de dos arbitrios, se crea un ámbito que las engloba y media la contradicción: la voluntad común. Hegel lo dice explícitamente en el parágrafo 75:

> Ambas partes contratantes se relacionan recíprocamente como personas inmediatamente independientes, por lo que α) el contrato proviene del arbitrio; β) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia concreta solo es una voluntad *puesta por las partes*, por tanto es solo una voluntad común y no en sí y para sí universal; γ) el objeto del contrato es una cosa externa individual, pues sólo una cosa así está sometida a su mero arbitrio para enajenarla (Hegel, *FD* § 75).

Hegel tiene mucho cuidado en diferenciar la voluntad común –que también llama idéntica– que surge del contrato y media la contradicción de la propiedad (por ende, en cada propietario) de la voluntad universal. ¿Cuál es la diferencia? Antes de explicar la diferencia Hegel introduce una discusión en torno a algunos tipos de contrato: el de donación y el de intercambio. El primero es unilateral y no realiza propiamente al contrato. Esto es así porque en la donación solamente una voluntad particular cede o enajena su propiedad, mientras que la contraparte no realiza la misma acción. Es decir, esta forma de contrato carece de reciprocidad. Cuando hay reciprocidad estamos ante un contrato *real*, en el sentido de que se realiza la voluntad idéntica: ambas partes ceden, enajenan su propiedad, ambas reciben una nueva propiedad: "Pero se puede llamar *real* [a un contrato] en la medida en que *cada una* de las *dos* voluntades contratantes es la totalidad de estos momentos mediadores, con lo que en ese contrato deviene y permanece igualmente propietaria: es el *contrato de cambio*" (Hegel, *FD* § 76). Es decir, que el contrato implique una voluntad común es en realidad frágil, en la medida en que aunque se exige que medie la contradicción de la propiedad (y en ese sentido es necesario), aún depende de la contingencia del arbitrio de los contratantes. Está en la decisión del arbitrio llevar a cabo o no un contrato, y si este es mutuo o no. Por eso, como se señala en el manuscrito de Wannenmann, el contrato apunta a una unidad de los arbitrios, pero no alcanza nunca la universalidad, aunque al menos puede lograr una voluntad común: "Este acuerdo mutuo es la apariencia de la voluntad universal, en cuanto es puesta por el arbitrio positivo, en la que se basa el contrato, y por el arbitrio negativo, es decir, el cancelar/superar la particularidad de mi posesión y el concernir a un *objeto particular*" (Hegel, 2012: 81 § 33 [GW 26.1, 32]).

Es decir, no debemos olvidar la complejidad del contrato: en él está en juego tanto la propia voluntad particular, el arbitrio, como la propiedad, que tiene el lado de ser cosa externa, como tener puesta la voluntad de su poseedor:

> En los contratos ya no tenemos que tratar más con cosas abstractas, como en la posesión, sino con cosas en cuya materia radica o reside la voluntad de otro. Aquí no puedo adquirir algo por mero acceso, sino sólo por mediación, en el sentido de que la voluntad del otro se extrae/retira de la materia. Lo que implica la mediación es que también la otra parte tiene un papel que desempeñar, no sólo mi acción externa: la voluntad inherente a la Cosa debe retirarse de ella. Pero en el renunciar a la Cosa radica al mismo tiempo la determinación positiva de la relación conmigo, que la Cosa pase a mi propiedad y mi voluntad de aceptarla. Un lado tiene que darse por vencido y el otro tiene que aceptar, es decir, la donación [*Schenkung*], pero si ambos lados se rinden y aceptan, surge el intercambio [*Tausch*]. De ambas voluntades de renunciar y aceptar deviene una voluntad universal, porque la voluntad particular ha sido abandonada, pero es sólo la apariencia de la voluntad universal, porque esta voluntad universal está puesta, y porque depende del arbitrio de las partes que deciden que haya un contrato. A través del contrato pasamos de lo individual a lo universal, aunque esta es solo una universalidad aparente (Hegel, 2012: 82 § 33 [GW 26.1, 32-33]).

Esta cita de las lecciones de 1817-18 muestra que Hegel explora el contrato de intercambio como formando una voluntad que incluye a los contratantes particulares con la apariencia de universalidad, pero que no es universal. En la versión impresa, como veíamos, es más específico, porque a esa apariencia de voluntad universal la llama voluntad común que no es en y para sí universal: "voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia concreta sólo es una voluntad *puesta por las partes*, por tanto es sólo una voluntad *común* y no en sí y para sí universal" (Hegel, *FD* § 75). Nuevamente, no hay disonancia en las versiones. Porque el hecho de que el contrato no sea en y para sí universal (1821), o que sea una apariencia de voluntad universal (1817-18), nos indica lo mismo: 1) que el contrato de intercambio implica un tipo de superación (no plena) de la particularidad de los contratantes; y 2) que la mediación de la contradicción apunta a la universalidad, aunque ella misma no lo sea. Por ello, no es extraño que justo en ese punto, en ambas versiones, Hegel introduzca su crítica tanto al punto de vista de que el matrimonio sea un contrato y a las teorías contractualistas del Estado. En ambos casos, para resumirlo, se comete el error de confundir el contrato —voluntad común sobre una cosa— con lo universal mismo: las relaciones éticas de los propios sujetos implicados.

Esto nos da una nueva razón para pensar en el reconocimiento en el contrato: como aprendimos del debate de Siep con Ilting, no debemos confundir la relación contractual con el reconocimiento propiamente dicho entre autoconciencias, porque eso está en otro sitio. Pensar que hay en juego algo así como una relación de

reconocimiento entre sujetos en el contrato es lo que lleva a algunos a pensar en el matrimonio como un contrato, o al propio Estado. Pero sí hay, en cuanto personas propietarias, una estructura que apunta hacia la relación que no sólo asume a las particularidades, sino que brinda una unidad común y hace real la determinación de la persona de ser propietario. No es el reconocimiento entre sujetos ya presupuesto, pero sí el reconocimiento entre propietarios. No es la realización de lo universal, sino su apariencia. No es en sí y para sí la eticidad, pero apunta en esa dirección.

El valor en el Derecho Abstracto

Hay un lugar en la sección dedicada al contrato en el que reaparece el problema de la universalidad. Esto es en los §§ 77 y 80. Esto es, cuando Hegel trata el problema del valor de las propiedades intercambiadas. Hegel se ve conducido a tratar el tema del valor por la exigencia propia del concepto de contrato real, es decir, el contrato plenamente realizado, que implica reciprocidad total. Por ello, surge la pregunta acerca de que lo intercambiado tenga el mismo *valor*. Hay una pequeña disputa respecto al tratamiento del valor: ¿Hegel tiene ya una concepción moderna del valor, o está aún anclado en una versión antigua? Según Peter Landau, Hegel tiene en realidad una versión aristotélica del valor:

> [...] hay que señalar que para Hegel el valor de la cosa se mide en función de la *necesidad* [*Bedürfnis*]; en la medida en que todas las necesidades son comparables entre sí, el valor de una cosa puede expresarse en comparación con otras, la forma de expresión de la abstracción del valor es el dinero. Con su teoría del valor, que mide el valor por la necesidad y no por la cantidad de trabajo, como en la *Nationalökonomie* de Ricardo, Hegel se inscribe en una larga tradición histórico-intelectual: se basa, hasta en los detalles de la terminología, en la enseñanza de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Hegel no divide el concepto de valor en valor de uso y valor de cambio en el sentido de la *Nationalökonomie* contemporánea: su teoría del valor no ha recibido las doctrinas de Smith y Ricardo (Landau, 1973: 125).

El principal elemento para esta afirmación es entonces 1) que Hegel no distingue entre valor de uso y valor de cambio y 2) que fundamenta el valor en las necesida-

des del sujeto y no en el trabajo.[2] La principal fuente para estas afirmaciones es el § 63 de la *Filosofía del Derecho*, en su agregado:

> Si se considera el concepto de valor, se verá la cosa misma sólo como un signo y no regirá por sí misma, sino por lo que vale. Una letra de cambio, por ejemplo, no representa su naturaleza de papel, sino que es un signo de otro universal, del valor. El valor de una cosa puede ser muy diverso en relación con las necesidades, pero si se quiere expresar no lo específico sino lo abstracto del valor se tendrá entonces el *dinero*. El dinero representa todas las cosas, pero en la medida en que no expone la necesidad misma, sino que es sólo un signo de ella, es a su vez gobernado por el valor específico, al que sólo expresa como algo abstracto. Se puede ser propietario de una cosa sin serlo al mismo tiempo de su valor (Hegel, *FD* § 63, Agregado).

En efecto, Hegel habla aquí solo de necesidades, no de trabajo. Y no hay ninguna referencia explícita a una diferencia entre valor de uso y valor de cambio. Se habla simplemente de valor. Se señala que hay una idea más aristótelica porque el intercambio para Aristóteles es otro uso, no de acuerdo con su propio fin, de la cosa, pero uso al fin. Es lo que expresa Hegel en el cuerpo del § 63: "La cosa en el uso es una cosa singular determinada según la cualidad y la cantidad y en relación con una necesidad específica" (Hegel, *FD* § 63). Es decir, respecto a la cosa solo hay dos momentos, uno cualitativo y otro cuantitativo, y ambos se refieren a la necesidad que satisface la cosa. El valor, de acuerdo con esto, es lo cuantitativo, que a su vez se expresa de manera abstracta en el *dinero*.

[2] Gabriel Amengual Coll reconoce la validez de esta tesis de Landau: "Allí establecía Hegel que las cosas son comparables según su utilidad, que el valor de las cosas se mide según su relación con la necesidad; en definitiva, porque las necesidades son comparables se puede expresar el valor de una cosa comparándola con otra (§ 63). En todo caso, la posibilidad de comparar y valorar presupone una determinación cuantitativa de las cosas; la equivalencia de valor resulta, pues, de abstraer los aspectos cualitativos y pasar a una consideración cuantitativa de la cosa (Enz § 494). Hay una manera de valorar la Cosa no según su cantidad de trabajo, tal como hacían los economistas Smith y Ricardo, sino según la necesidad. Es claro que Hegel no recepciona la división entre valor de uso y valor de intercambio, sino que se sitúa en la tradición aristotélica, usando incluso una terminología muy cercana a la de la *Ética a Nicómaco* (EN V 5: 1132 b30-1134). Hegel ha hecho toda una teoría de la equivalencia en el intercambio, diseñando ya una teoría del valor, de corte aristotélico, por fundamentarla en las necesidades" (Amengual, 2001: 120-121).

¿Podría haber vacilaciones en Hegel?[3] Quizá, porque en el propio § 63 Hegel señala que "El valor no es una cualidad intrínseca de la Cosa, sino que depende de cómo ella sea considerada, por lo tanto es bajo este aspecto un objeto de conciencia" (Hegel, *FD* § 63, nota). Es decir, a pesar de la referencia a las necesidades, el valor no se confunde en ningún momento directamente con la Cosa en su carácter cualitativo. El valor está en lo cuantitativo. En el manuscrito de Wannenmann se lee lo siguiente:

> Con los contratos de intercambio hay que prever la comparación de las cosas en su diversidad; pueden ser desiguales, pero lo que las hace estar en igualdad, su valor, es una abstracción. Me limito a plantear una identidad entre las dos cosas en función de su exterioridad. Soy yo quien, al compararlas, las pongo en relación. Esta semejanza entre ellas es su valor, una forma abstracta de verlas, según la cual pueden asimilarse entre sí a pesar de ser cualitativamente diversas. Ahora bien, el valor depende del trabajo necesario para producir la Cosa, valor que es determinado por el arte y el esfuerzo que implica, la rareza del objeto, etc. La comparación se realiza a partir de este valor, que es una determinación cuantitativa, una medida (Hegel, 2012: 87 § 37 [GW 26.1, 37]).

Aquí si hay una alusión a las modernas teorías del valor: "el valor depende del trabajo necesario para producir la Cosa". Lo cual, por otro lado, es consistente con la idea de Hegel de la elaboración, el dar forma a las cosas como una manera de tomar en posesión las cosas externas (§ 56). En el pasaje anterior tampoco hay referencia alguna a las necesidades. Sin embargo, como Amengual (2001: 120) señala, Hegel de inmediato introduce: otras determinantes del valor: "el arte y el esfuerzo que implica, la rareza del objeto, etc.", lo cual lo aleja de nuevo de la economía política. Estas diversas fuentes para determinar el valor sin duda pueden entenderse como titubeos o vacilaciones respecto de las categorías de la economía política moderna. Pero es innegable que independientemente de la fuente del valor, Hegel señala que el valor como tal es lo que hace comparable la heterogenidad de lo intercambiado, y en ese sentido el valor es lo que emerge y da unidad a la relación de lo intercambiado. Podríamos decir incluso que, se trata de una relación de tipo específica: una

[3] Sergio Pérez Cortés da validez a esta misma idea de que Hegel aún no asume del todo la idea del valor de la economía política, aunque matiza esta concepción, reconociendo cierta vacilación: "Algunos comentaristas han señalado que Hegel no presenta la categoría de 'valor' como lo hace la economía política de su tiempo, pues hace énfasis el 'valor de uso', la utilidad del objeto y no en su valor de cambio. Ciertas expresiones de la *Filosofía del Derecho* parecen darles la razón: [...] Estas vacilaciones se deben quizá a que Hegel es primer filósofo que introduce en su reflexión los avances de la economía política clásica" (Pérez Cortés, 2014: 140).

relación reflexiva. El movimiento del valor no se queda en la mera comparación, sino que implica aquí necesariamente una relación que produce un tercero: el valor mismo. El valor es la *igualdad* respecto de la *desigualdad* de las cosas que son propiedad. "Lo que permanece idéntico es el *valor*, en el cual los objetos del contrato son *iguales* entre sí, aparte de todas las diferencias cualitativas externas de las cosas: es lo que tienen de *universal*" (Hegel, *FD* § 77). Pero la igualdad en sí misma no es nunca una cualidad, es lo cuantitativo mismo. El valor es lo común en todas las cosas/propiedades cuando están en relación de intercambio. Y en ese sentido, el valor también apunta a lo universal, el *dinero*. Hay una lógica similar a la voluntad común del contrato que apunta sin serlo hacia la voluntad universal:

> Compra y venta (*emptio, venditio*). Intercambio de una mercancía por *dinero*, es decir, una cosa que no es específica sino universal, o una mercancía que solo tiene valor, sin ninguna otra determinación específica en cuanto al uso.
>
> La definición de dinero es solo que es mero valor, pero el dinero también se convierte en una mercancía en relación con un vale bancario. El dinero es una mercancía que existe según la abstracción de que no se utiliza más que como valor. El patrón monetario hace que el dinero sea recíprocamente una mercancía por el hecho de que nuestras monedas sean de diferentes metales. En la medida en que el dinero es considerado como dinero, lo único que importa es que el valor esté presente (Hegel, 2012: 87-88, § 37 [GW 26.1, 37]).

Lo que cabe resaltar de estas líneas es que, a pesar de que Hegel considera que hay diversas fuentes del valor (el trabajo, las necesidades, etc.) de las cosas intercambiadas, en donde no hay ningún titubeo es en la consideración del dinero no como una herramienta o simple medio genérico para el intercambio, sino que lo considera como tal una mercancía que expresa no a sí misma sino a lo universal: el valor. Aunque el reconocimiento en cuanto tal y la relación entre mercancías son ámbitos absolutamente diferentes, no se puede desechar que compartan una misma estructura. Y también resultado:

> En general, todo proceso de reconocimiento se orienta hacia la creación de un espacio de universalidad que, retrospectivamente, confiere sentido a dicho proceso: este es el espacio de la "autoconciencia universal" en la *Fenomenología* y la *Sittlichkeit* y el Estado como auténtico fundamento (si no origen empírico) del Derecho en sentido amplio dentro de la economía del Espíritu objetivo. Aquí, gracias al contrato, la pro-

> piedad es "puesta en general como una cosa abstracta y *universal*" porque las personas jurídicas se reconocen mutuamente como tales. Esta formulación también sugiere que el reconocimiento que funciona desde la primera dialéctica del Derecho Abstracto sigue siendo incompleto en esa esfera: el reconocimiento plenamente *ético* de los seres humanos por los seres humanos no puede funcionar solo con los recursos del Derecho Abstracto y en el terreno limitado de la persona jurídica (Kervégan, 2018: 86).

El dinero, como cualquier mercancía —o en este contexto, cualquier cosa poseída— tiene entonces dos lados: el lado ideal (el valor) y el lado real (la Cosa o el dinero en cuanto mercancía que expresa el valor). Para que todo esto tenga sentido tiene que haber una lógica reflexiva entre los dos momentos del intercambio. Y en este sentido, se repite en el ámbito de la relación entre cosas poseídas (mercancías) la relación también reflexiva que antes operó en la relación entre propietarios en el contrato.

No es extraño entonces que se pueda decir lo siguiente:

> En el contrato la persona puede enajenar (vender, comprar, intercambiar) cosas exteriores, pero con ello exterioriza su voluntad, la hace objetiva. Objetiva no en el sentido de "voluntad objetiva" como institucionalizada y universal, sino en el sentido de exteriorizada, que se convierte en objeto perceptible para la otra. La verdadera enajenación (y exteriorización, *Entäußerung*) de la voluntad no es la de la Cosa, la propiedad, sino la objetivación de sí misma para otra persona, es decir, hacerse objeto en otra voluntad, para otra voluntad, es decir, tener existencia no sólo en la propia voluntad, sino también mediante otra y así conseguir una voluntad común. Esta objetivación no sólo no suprime la relación anterior con la Cosa, sino que la presupone y la reconoce y consolida, puesto que los contratantes se encuentran como personas y propietarios, porque la relación se establece entre personas mediante cosas (Amengual, 2001: 117).

En el contrato no solo está en juego la relación entre personas. Esa relación existe y se presupone que hay ya un reconocimiento entre las personas. Tampoco es el contrato un mero poner en relación distintas cosas. Existe esa relación, por ello Hegel termina hablando de intercambio de mercancías, incluso del vínculo de compraventa como forma del contrato real. Las mercancías se "reconocen" mediante el valor. Lo que el contrato realiza es, como dice Amengual, una relación en la que "los contratantes se encuentran como personas y propietarios, porque la relación se establece entre personas mediante cosas" (Amengual, 2001).

Lo que debe señalarse, además, es que para que estas tres relaciones (entre sujetos -el reconocimiento propiamente dicho, que ya está presupuesto en la *Filosofía*

del Derecho–, entre cosas/posesiones/mercancías, y la del contrato, es decir relación de personas mediante cosas) formen una unidad en el mismo *contrato*, es necesario que en todos los niveles rija la misma clase de relación reflexiva.[4]

Bibliografía

Amengual Coll, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel.* Trotta. Madrid.

Hegel, G. W. F. (1983). *Lecciones sobre Filosofía del Derecho según los manuscritos de Gustav Homeyer y Peter Wannenmann. Berlín 1818-19*, prefacio de Karl-Heinz Ilting, traducción de Luisa H. de Meyer. Editorial Universidad de Morón. Morón.

_____ (1999). *Principios de Filosofía del Derecho* [1821], traducción de Juan Luis Vermal. Edhasa. Barcelona. (= *FD* cuando se citan los agregados).

_____ (2010). *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* [1821], traducción de María del Carmen Paredes Martín. Gredos. Madrid. *Hegel II.* (= *FD*).

_____ (2011). *Ciencia de la Lógica. I. La lógica objetiva, 1ª. ed.* [1812-1813], traducción de Félix Duque. Editorial Abada. Madrid.

_____ (2012). *Lectures on Natural Right and Political Science. The First Philosophy of Right. Transcribed by Peter Wannenmann. Heidelberg 1817-1818,* traducción de J. Michael Stewart y Peter C. Hodgson. Oxford University Press. Oxford.

_____ (2013). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, en *Gesammelte Werke* 26 in vier Teilbänden. Felix Meiner. Hamburgo.

Ilting, K. H. (1982). "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit" en Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die*

[4] Hay que recordar nuevamente que no se está diciendo que el contrato se esté realizando plena y acabadamente la relación de reconocimiento. Incluso Robert Williams, quien tiene un enfoque fenomenológico, nos alerta sobre el carácter abstracto de lo que está en juego en el contrato: "Sin embargo, a pesar del reconocimiento mutuo inherente al contrato, hacemos bien en recordar que esta intersubjetividad es de tipo minimalista. Lo que se reconoce aquí no es el otro como ser humano total, sino sólo el otro como propietario, o persona jurídica Se trata de un reconocimiento mutuo formal en el que hay una convergencia de voluntades que, sin embargo, sigue siendo externa y no llega a ser una voluntad común duradera o una unión intersubjetiva. Esta convergencia se refiere a un asunto externo, no a las partes contratantes en sí mismas; en consecuencia, las partes contratantes siguen siendo externas la una a la otra. Desde el punto de vista posterior del amor y la familia, la intersubjetividad de la propiedad es deficiente, impersonal, abstracta y formal" (Williams, 1997: 149).

Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, pp. 225-254. Klett-Cotta. Stuttgart.

Kervégan, J. F. (2018). *The Actual and the Rational: Hegel and Objective Spirit*, traducción de Daniela Ginsburg y Martin Shuster. The University of Chicago. Chicago.

Landau, P. (1973). "Hegels Begründung des Vertragsrechts" en *Archiv für Rechts-und Sozial-philosophie*, (59, 1), pp. 117-138.

Pérez Cortes, S. (2014). "Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel" en Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía política de G. W.F. Hegel*, pp. 117-293. Gedisa-UAM. México.

Siep, L. (1982). "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts'" en Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, pp. 255-276. Klett-Cotta. Stuttgart.

Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press. Oakland.

Hier ist die Rose, hier tanze!

Ricardo Espinoza Lolas
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Introducción. Esopo ya era hegeliano antes de Hegel

Hegel cita en latín, en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* (casi al final), y de modo muy lacónico a Esopo, una de sus famosas fábulas: "*Hic* Rhodus, *hic* saltus" (Hegel, 1999: 61). La fábula es Ἀνὴρ κομπαστής (*El fanfarrón*) y de allí solamente extrae ese misterioso díptico. En el original griego es: "αὐτοῦ γὰρ καὶ Ῥόδος καὶ πήδημα - Pues aquí está Rodas y el salto" (Esopo, 1993: 44). Esopo a lo mejor ni existió y los historiadores datan su muerte en el 564 a.C. en Delfos (con tan solo 36 años), porque eso expresaría, en su leyenda, su rasgo de ser un mito que solo se realiza como tal en el ombligo del mundo antiguo (en el oráculo mismo), el lugar digno para ganarse la inmortalidad. Esopo nos "fabulea", esto es, nos indica, cual Apolo, lo que ve del humano y lo hace por medio de una inscripción puntual de un hecho concreto (como un tatuaje); por ejemplo, nos narra en esta fábula cómo un hombre, un atleta, presume de algo, de una hazaña que no es y que no ha realizado (en este caso, dar un salto); ante eso, lo obvio es que en vez de hablar y alardear y presumir, mejor que haga lo que dice que saber y ya está; todo lo que venga después se explica a partir de lo que hizo o no hizo. No se trata de decir que ganó de forma espectacular en la gran y mítica Rodas, sino de que Rodas acontezca aquí, no donde él presume; y "ahí" mismo, este atleta presumido, este fanfarrón, muestre lo que hace, lo que realiza: que salte de forma maravillosa; por eso "*Aquí* Rodas, *aquí* salta".

Este texto de Esopo, aparentemente menor, busca dar con una idea fundamental de Hegel que tiene muchos matices en su *Filosofía del Derecho* de 1820 y que expresa la razón misma de que todo lo importante de este libro (y que este texto pone en disputa) indique su verdad; acontece en el apartado de la Eticidad (el tercero y último del libro: el primero es el Derecho Abstracto, el segundo es La Moralidad). A la vez, este díptico de Esopo, en lo fundamental, es lo que estructura toda su filosofía (y a lo mejor "la" filosofía) y el hacer del filósofo que atraviesa por completo a Marx (y a todos los hegelianos, incluido el más díscolo de todos: Kierkegaard) y que llega hasta nuestros tiempos, por ejemplo, por los siameses hegelianos Butler-Žižek. Y esto que se expresa en los hegelianos es algo que mienta que lo teórico se expresa en la praxis y no puede ser de otra forma, porque estamos siendo en el "aquí" de nuestro presente. De allí que no solamente Hegel está totalmente imbuido en su tiempo, sino lo mismo Kierkegaard, Marx, Lenin, Adorno, Lukács, Jameson, Butler, Žižek, etc. Todos ellos se sumergen en su presente y desde ahí levantan, dentro de lo posible, algo duradero, pero siempre abierto.

Esopo en cuanto fantasía nos acosa, como diría Žižek, y nos acosa siempre en un *aquí*, en un presente que se actualiza una y otra vez; pero no como repetición mortífera, sino como posibilidad de leer el presente que te toca vivir, con toda la dificultad que ello conlleva. Las fabulas de Esopo se mueven siempre en un *aquí*, que muestra que la vida manda, se expresa y eso es lo que interesa; en verdad más allá o acá de lo que sea lo real (naturaleza, espíritu, articulación de los ambos, o lo otro a ambos, etc.), lo que importa es cómo esa fantasía opera en este *aquí* que nunca se deja domar del todo.

Marx, intérprete de Hegel, porque Hegel viene después de Marx

Marx, por una parte, conoce a Hegel como muy pocos, ni Butler ni Žižek son tan hegelianos como Marx. Y sabe e interpreta a Hegel desde dentro mismo, esto es, la respuesta al díptico sabio de Esopo la da al mismo Hegel un párrafo después cuando articula, también de forma misteriosa, a una rosa con el baile por medio del *aquí*. Y Marx lo dice así en su brillante *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) a 32 años de publicada la *Filosofía del Derecho*. Marx hace una gran interpretación simplemente colocando después del díptico de Esopo la misteriosa sentencia hegeliana:

"*Hic* Rhodus, *hic* salta! / *¡Aquí está la rosa, baila aquí!* (*Hier* ist die Rose, *hier* tanze!)" (Marx, 2003:17). Es como si la segunda sentencia: fuera la respuesta a la primera. Y de hecho así es. El baile va por ese salta y la rosa por Rodas, y ambas sentencias desde el *aquí* que los articula esencialmente. Para Marx es casi una respuesta que da el mismo Hegel a Esopo, y su fábula siempre actual, respuesta que opera como una fantasía que nos acosa, y su "*Hic* Rhodus, *¡hic saltus!*" ahora nos habla en términos dionisíacos como baile, pero, si miramos con detalle el texto de Marx, nos damos cuenta de que cambia un detalle: hay un pequeño desliz respecto del texto-cita de Hegel. Marx nos señala: "Hic Rhodus, *hic* salta!". De "saltus" en Hegel pasa a "salta" en Marx. Un matiz que no indica lo mismo, pero que, en vez de contradecir a Hegel, parece darle la razón y profundizarlo en *El 18 Brumario*.

Aquí acontece, por otra parte, otro Marx: uno que se lee con Hegel. Es el propio Hegel el que nos permite leer a Marx y con esto me refiero a que, si miramos a un Hegel materialista y no panlogicista (Espinoza, 2020a), y a la vez a un Hegel materialista situado en y por el presente (Espinoza, 2020b), vemos que lo que él propone es lo abierto de toda lógica cerrada. Y esta clave interpretativa nos permite entender a Marx de otra forma para leer a Hegel en su propio prefacio de la *Filosofía del Derecho*. Un Marx hegeliano por partida doble, ya como el que lo conoce en sus detalles "inconscientes" de su escritura y también un Marx que sin Hegel no puede leer e interpretar no solamente a Hegel, sino tampoco su propia filosofía revolucionaria. Por eso Marx señala algo tan actual, algo tan del sentido común, pero que lo solemos olvidar:

> ...las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que este saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan (Marx, 2003:17).

Y lo que gritan las circunstancias es: Hegel, o sea, *Filosofía del Derecho* (en el fondo la "Doctrina del concepto" de la *Ciencia de la Lógica*), a saber, Esopo leído desde la "rosa" y el "baile". Marx no nombra a Hegel en este pasaje clave para entender

la locura de los franceses y su chapuza Luis Bonaparte, pero sí lo hace en el inicio memorable de *El 18 Brumario*: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces" (Marx, 2003: 13). Es como decir que no tengamos una repetición mortífera en donde lo que viene es peor a lo que teníamos (una farsa, cuando antes teníamos a una tragedia); algo del pan diario que comemos y que atraviesa desde Hegel a nuestros tiempos (por eso Benjamin, Lacan, Žižek y tantos no creen en proceso revolucionarios) (Espinoza, 2020). Se tiene que pensar a Hegel pasado por Esopo y Lutero, y Silesius y la vida misma, esto es, se debe dar una repetición en el baile, en el aquí, en esta Rodas. Y ahí, en nuestra Rodas, generar la lógica abierta que nos permita pensar el presente con cierta estructura, pero dinámica. Y el mismo Marx no dice de dónde toma lo de Hegel, pero que es de Hegel, sabe que Hegel lo dice más radicalmente que él mismo, pues el filósofo suabo nos quiere decir que se da una repetición que no solamente es farsa, sino que se volvió necesaria. Y eso es lo grave. Hegel lo dice así en las *Lecciones de filosofía de la historia* de 1830: "Durch die Wiederholung wird das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten" (Hegel, 1970: 380). El texto completo no tiene desperdicio:

> [...] se hizo patente que el Estado romano únicamente podía ser conducido por un hombre solo, y los romanos debieron rendirse a esta evidencia; como suele ocurrir en general: puede decirse que un cambio político queda sancionado, en la opinión de las personas, por el mero hecho de que vuelva a producirse de nuevo. Por ejemplo. Napoleón fue derrotado dos veces, y dos veces se expulsó a los Borbones. Aquello que al principio parecía tan sólo casual y fortuito, gracias a la repetición se convierte en algo real y confirmado (Hegel, 1970: 338).

Y lo que dice Marx siguiendo a Hegel en *El 18 Brumario* es que para que no se repita la farsa o, mejor dicho, para que no se vuelva necesario un sistema cerrado, un presente cerrado, un "aquí" sin salto, sin baile, no solamente una mala filosofía, sino una forma de vida totalitaria, es necesario que en todo *aquí* lo teórico y lo practico se aúnen en lo práctico mismo, esto es, en el baile de un *aquí* que se actualiza en Rodas misma, pero en ese presente que se muestra totalmente efectivo, y además libre. Por eso estoy con una interpretación dicha en una fórmula simple: Hegel-Marx, pero que opera siempre desde Marx-Hegel. Un Marx que conoce a Hegel como pocos y lo interpreta de forma radical (su filosofía es un remix de Hegel), pero en el fondo

un Marx que se lee desde Hegel siempre, porque es Hegel el que nos permite leer a Marx como revolucionario y superando el test de Hegel de la repetición fallida (ni Benjamin, ni Lacan pudieron con el test hegeliano y en la actualidad Žižek no puede, pero Butler lo supera y por eso acontece una transformación en su filosofía y su activismo y su militancia feminista) (Espinoza, 2022).

En torno a la rosa "y" el baile: el "aquí"

Angelus Silesius, muy estimado por Hegel, Schelling y Heidegger; y también radicalmente por Derrida, Celan, Borges (y tantos otros hasta el día de hoy), nos dice en *Der Cherubinischer Wandersmannen* de 1657 algo que quedará literalmente clavado en muchos pensadores, entre ellos Hegel, y es algo que viene de lo más profundo de cierta Europa mística: "*Sin porqué* / La rosa es sin porqué. Florece porque florece / A ella misma, no presta atención. No pregunta si se la mira" (Silesius, 2005: 289). Este epígrafe es muy importante para entender la *Filosofía del Derecho* de Hegel y lo más propio del pensamiento hegeliano. Este hereje luterano (médico, teólogo, filósofo y místico, que alucina con imágenes increíbles, diríamos hoy totalmente psicótico) que se convirtió en un católico franciscano (el 12 de junio de 1653) y se puso el nombre de Silesus (antes se llamaba Johann Scheffler) nos da a entender lo propiamente humano por medio de esa imagen de la rosa. Silesius estaba muy influenciado por Jakob Böhme, el maestro Eckhart, Johannes Tauler, Blois, y San Juan de la Cruz (Hegel no solamente amaba a Eckhart, sino que adoraba a Böhme y ambos son parte estructural de su pensamiento, pero con un giro no solamente a lo político, sino a lo lógico mismo). Esa rosa que es nada más que rosa (sin porqué), una rosa tautológicamente rosa (analíticamente rosa); no olvidemos que este texto es parte de la crisis religiosa política del luterano Scheffler, que lo llevó a devenir en el católico Silesius, y nos expresa algo de Lutero y también algo que ya no puede estar en el luteranismo, y que Hegel hará suyo. Hegel se alejará por completo de lo identitario, lo indiferente, lo "tautegórico" de Schelling (que tiene múltiples nombres a lo largo de su extensa obra y que perfora completamente el pensamiento de Heidegger, pero no de Derrida; el argelino-francés es siempre más hegeliano: no olvidemos nunca su *Glas* de 1974). Por tanto, que lo humano sea una rosa, nada más que una rosa, sin porqué alguno y así se afirme como tal, no quiere decir nada iden-

titario, nada sin vida, sin mundo, sin salto, sin baile. Hegel así no lo lee, sino todo lo contrario (con el dolor del humano luterano, pero sin la necesidad del fideísmo).

El mismo maestro Eckhart, otro católico y además dominico (y explícitamente político no solo en lo eclesiástico, sino en la *polis* misma) nos decía una y otra vez que: "nada es semejante al ser de Dios, en él no hay ni imagen ni forma" (Echkart, 2011: 79, 120). Esa nada operativa, ese sin porqué silesiano, es como una tautología expresiva, es un Rodas, pero salta, esto es, aquí se salta en este Rodas. Lo humano no puede ser sin su mundo, con todo el caos de ese aquí que se nos presenta. El mismo Heidegger se acerca a Hegel (y no puede no hacerlo) en su *Der Satz vom Grund* de 1957: "en el fondo más oculto de su esencia, no es de verdad más que si a su modo es, como la rosa, sin porqué" (Heidegger, 1991:75). Heidegger se da cuenta de que el humano en tanto rosa no es solamente un vacío sin porqué, sabe que en el fondo de su desvelarse está lo que mienta, en ese fondo oscuro es lo otro que nos constituye, pero que funciona no desde un fundamento, sino desde el vacío mismo de la vida, de lo real, del dolor, de la finitud, dicho con Hegel, de la libertad (desde la condición, el acontecimiento de todo fundamento). Derrida amaba a Silesius y también a Hegel y se da cuenta de que el sin porqué no es meramente vacía identidad, sino productiva afirmación, y así Hegel lo señala en su *Filosofía del Derecho*. Derrida es muy explícito en *Marx e hijos*: "si esta preposición efectúa cierta abstracción es para tomar también en consideración los efectos necesarios de la abstracción, de la abstracción del hay" (Derrida, 2002: 292). Y en *Parages* de 1986 es muy explícito Derrida, piensa en Heidegger y a la vez en Hegel, porque el "sin porqué": "transmuta también en afirmación, en la misma palabra y en la misma sintaxis, su negatividad puramente fenomenal, aquella que el lenguaje ordinario, clavado a la finitud, da a entender en una palabra como sin o en otras análogas" (Derrida, 2011a: 18). Derrida lee a Silesius, por lo que él mismo cuenta radicalmente (en *Circonfesión*), en el dolor, en la muerte, al lado de su madre moribunda, porque implica cierto exilio; es leer cuando todo fundamento ya deja de fundamentar (Rodas ya no es Rodas porque solamente se expresa en su presentarse) y se deja para quedamos en el *aquí*, en el presente, un presente que baila en toda su afirmación dolorosa (dionisíaca).

"Die Rose ist ohne warum' de Silesius viene a ser como una respuesta, (vía Eckhart, Böhme y otros) a la "Lutherrose", al ya clásico sello de Lutero para expresar lo humano mismo desde su dolor. El mismo Lutero explica el significado de la rosa

en la ya célebre carta a Lazarus Spengler (para que él pudiera realizar la imagen de esta visión). La carta está datada de 8 de julio de 1530:

> La primera cosa que muestra mi escudo es una cruz negra dentro de un corazón, para que me recuerde que la fe en Cristo crucificado nos salva. "Pues con el corazón el hombre cree para salud" / Ahora bien, aunque la cruz es negra, mortificada y con intención de que cause dolor, no cambia, sin embargo, el color del corazón, no destruye la naturaleza, esto es, no mata, sino que se mantiene vivo / "Porque el justo por la fe vivirá", por la fe en el Salvador / Pero este corazón aparece fijo sobre el centro de una rosa blanca, para mostrar que la fe produce alegría, consuelo y paz. La rosa es blanca, no roja, porque el blanco es el color ideal de todos los ángeles y espíritus / Esta rosa, además, está fija sobre un fondo azul celeste para indicar que tal gozo de la fe en el Espíritu es sólo señal y principio de gozo celestial por venir, como se tiene y anticipa por la esperanza, aunque no revelado aún. Y alrededor de ese fondo hay un anillo áureo, para indicar que tal bienaventuranza en el Cielo no tiene fin. Y es más preciosa que todos los goces y tesoros, ya que el oro es el mejor y más precioso metal / Cristo, nuestro amado Señor, (nos) dará gracia para la vida eterna / Amén / Martín Lutero (Lutero, 1934: 444).

Este texto es fundamental y está en el centro mismo de Hegel, porque podemos ver a la rosa blanca de Lutero en todo el esplendor cristiano que rodea el dolor, la finitud de esa cruz negra que perfora lo humano en medio del corazón vivo rojo y rodeado del azul de la fe por venir y, finalmente, en el dorado de Cristo mismo, el redentor, el salvador. Hegel ve esto y desde Silesius lo elimina y nos deja solamente la libertad del *aquí* que se nos presenta en la rosa humana. En Hegel no hay colores, no hay salvación, no hay redención ni fe alguna por venir, mucho menos algún dios ocioso que nos contenga en esa nada que no nos fundamenta, esto es, la libertad; solamente la rosa y Rodas se dan juntas dentro de lo posible de las condiciones materiales *aquí* para que lo teórico pueda ser expresión de lo práctico sin nunca poder determinarlo del todo. No hay teoría ni del Estado que nos cierre o nos cancele nuestro presente, pero igual se inscribe cierta teoría en ese presente. Hegel no nombra a Lutero, pero dialoga con él y más que con él, con su época y consigo mismo, con su *Ciencia de la Lógica*: "Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de este" (Hegel, 1999: 61). Se trata de ese gozar, de ese bailar de la rosa. Y ya no por una parte en la falta y ruptura con el presente, ni tampoco por el dolor de algún dios salvador. Hegel postula el concepto para generar esta articulación de ambos momentos, no más dios ni separación crítica kantiana alguna en sus múltiples manifestaciones: "Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón

como realidad presente, lo que separa aquella razón de esta y no le deja encontrar en ella su autosatisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar a concepto" (Hegel, 1999: 61). Hegel quiere destacar el *aquí*, el presente, la vida, Diónysos con todo; aunque lo teórico no dé la talla, el concepto lo logra, pero como se ve en la "Doctrina del concepto" que es la matriz lógica de la eticidad de la *Filosofía del Derecho*. En el fondo Hegel dice no a Kant, pero tampoco nada con Lutero, y dice sí al concepto, a la libertad en su operar dinámico abierto que no se cierra en ninguna estructura en y por sí misma, ni dios, ni el Yo. No se trata ni del Derecho Abstracto, ni de Moralidad, sino de eticidad, esto es, el concepto como movimiento vivo en donde toda abstracción cae por unilateral.

Y lo que no se ve, a veces, es algo más esencial; en realidad la fábula de Esopo y la rosa de Lutero, pasada por Silesius, expresan, por una parte, lo propio del pensar para Hegel y por eso ese búho de Minerva llega tarde, pero igual llega, igual se inscribe en el aquí, en el salto de la vida, en su baile: "Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer" (Hegel, 1999: 63). Hegel nos recuerda con claridad en este prefacio, como en bastantes pasajes de su obra, a su amigo enloquecido dionisíaco, a Hölderlin: "Aber Freund! Wie kommen zu spät. Zwar leben die Götter, / Aber über dem Haupt droben in anderer Welt (¡Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda los dioses aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo)" (Hölderlin, 1995: 320-321). En el concepto se entienden esos clásicos versos de Hölderlin de su elegía *Brot und Wein*, y surge la reconciliación en la libertad, en un no-todo, en un baile que siempre se escapa. Hegel funciona como intérprete de su amigo poeta. Y a la vez esa articulación del *aquí* con la rosa y el baile nos permite ver el *dictum* hegeliano: "lo que es racional es real, / y lo que es real es racional" no solamente como lo propio de su pensamiento especulativo, sino como debemos entenderlo desde dentro mismo del concepto, en su movimiento constitutivo y abierto.

Y que es la clave (repito) no solamente de la *Filosofía del Derecho* y de su eticidad, sino de lo propio del concepto hegeliano como articulación de lo inmediato mediatizado del Ser ("Doctrina del Ser", 1812) y la esencia ("Doctrina de la esencia", 1813), esto es, la libertad. Y esa es la base de Marx para escribir finalmente *El capital* y, en especial, de Lenin desde 1914 en adelante con su gran comentario a la *Ciencia de la Lógica* y su proceso revolucionario de 1817. Hegel no está hablando, como se

sabe, en eso conceptual de algo que esté en la cabeza de alguien (no es representación en ningún sentido), esto es imposible, absurdo y ridículo; tampoco de algo en la esfera del "deber ser", ni de algo en el orden de lo perfecto (nada más que una "mala infinitud"), menos de un ente en sí mismo perfecto y acabado como Dios (todas estas construcciones realizadas desde el entendimiento), sino de la vida misma, del no-todo como dirá Lacan en su segunda enseñanza (la de lo real y en especial desde el *Seminario 20:* aun de 1972-1973).

El concepto que nos libera y nos vuelve mejores "lacanianos" para una sociedad en tiempos de penuria

Lo más importante para entender a Hegel en lo lógico, lo conceptual y lo especulativo es no caer en la aparente pero falsa circularidad de lo racional y lo real; entender ese movimiento desde ese *aquí*, porque *aquí* Rodas, *aquí* salta, porque *aquí* la rosa, *aquí* baila. En ese *aquí*, que es como un operador lógico (en eso concuerdo con Puntel), se muestra el modo mismo de realizar ese universal en lo singular mismo, pero en tanto que un universal abierto, siempre abierto porque en el fondo el singular no se deja cerrar nunca (el singular como mero singular es una abstracción tanto como lo objetivo, lo que se trata es del movimiento universal que no se puede cerrar). En ese *aquí* se recuerda bastante al inicio de la *Fenomenología del Espíritu* y su certeza sensible (1807); y también eso "inmediato indeterminado" del libro la "Doctrina del Ser" de la *Ciencia de la Lógica* (1812). Ese *aquí* apunta a eso inmediato, pero tocado de suyo de toda la contingencia propia de la vida en su universalidad que no se deja atrapar, ni cerrar. Lacan lo dice así: "... la raíz del no-toda es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel" (Lacan, 1975: 101). Esa lógica de lo femenino nos permite ver lo propio de toda lógica de lo real, esto es, una lógica que de suyo bebe de algo que la abre estructuralmente y, por lo mismo, no hay logos, ni simbolización, ni ideología, ni patriarcado que la pueda determinar. Y esto es clave para darle una vuelta a Hegel y su filosofía, incluso desde la *Filosofía del Derecho.* Por ser una lógica de lo real siempre lo real está abriendo lo simbólico (y lo hermenéutico), y lo abre desde su propia materialidad real: es la libertad de nuestro propio cuerpo. Eso real en Lacan expresa ese lógico hegeliano que articula el movimiento mismo del *dictum* hegeliano racional-real.

Y luego viene el doble momento de rosa del de baile. Veamos la rosa, una rosa luterana, una rosa silesiana, una rosa que ha estado muy presente en Hegel y los alemanes (pero también en los franceses, etc.). La rosa es expresión de lo humano, pero no de un humano cualquiera, sino del humano en su estructura como tal de carácter dinámico, esto es, histórico. Hegel piensa lo lógico como estructural, pero lo estructural siempre es dinámico, o sea, baila sin ningún rasgo trascedente, en esto Hegel es tan materialista, en el sentido del plano de inmanencia, como Nietzsche o Deleuze. Esa rosa, esa estructura humana, expresa una cierta singularidad que, como dice Silesius, se expresa así misma, por eso esa rosa de la nada es radical. Y nos muestra el no fundamento que está en el fundamento, no solamente siguiendo el *Ungrund* de Schelling (tan caro a Heidegger y sus estudios sobre Schelling de los años 30 del siglo pasado) y *La esencia de la libertad humana* de 1809 como libro que nace contra la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel de 1807 (Espinoza, 2016), sino la libertad misma que ve Hegel desde ya *Glauben und Wissen* de 1802:

> Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y solo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica solo en la cultura, y solo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (Hegel, 1994: 193).

Este ateísmo de Hegel nos expresa la libertad misma en todo su dolor y en ello en que nosotros mismos, desde la nada que somos, afirmamos nuestro presente y se trata del mismo presente que se afirma con nosotros más allá de nuestras teorizaciones, pero en ellas.

Y luego si pensamos en grandes pensadores materialistas, radicales, que hasta la lengua en la que se expresan es parte del dolor mismo que produce su inscripción, en este caso la de la destrucción de uno mismo, podemos hablar de Paul Celan. Él nos recuerda lo mejor de Hegel y de Marx en una visión más radical que Silesius, para indicarnos que en esa rosa de nada: fuimos, somos, seremos, como expresión dinámica y que esa historia que nos temporaliza y nos inscribe el propio cuerpo en su dolor más material. En *Salmo* (*Psalm*) de 1963, Celan (poema que es parte de *La rosa de nadie*, *Die Niemandsrose*), tan hegeliano como siempre (siguiendo una lectura de Peter Szondi y Jean Bollack y nunca a Gadamer, para leer materialmente el texto) nos indica esa idea de la rosa luterana, pero en la radicalidad de la muerte de

dios, y de la propia vida humana en su finitud, en ese baile que a veces es como el baile de Ingmar Bergman en *El séptimo sello* de 1957. Un *aquí*, en tanto que bailamos saltando al compás de la muerte, una danza de la muerte: "Una nada / fuimos, somos, seremos / siempre, floreciendo: / rosa de nada, / de nadie rosa (Ein Nichts / waren wir, sind wir, werden / wir bleiben, blühend: / die Nichts-, die / Niemandsrose)" (Celan, 2002: 162). No dejemos de pensar, por ejemplo, en el grabado de *La Danse macabre* de Guy Marchant de 1486 (cuando la muerte se lleva al trovador y al abogado).

La rosa de nada expresa, por una parte, un humano que surge *creatio ex nihilo*, esto es, en y por la nada, en la absolutez de su libertad, pero, por otra parte, la nada operativa implica dinámicamente la propia vida de cada uno en la nuda historicidad material que nos constituye, en su paso inexorable, y que nos va determinando a pesar de todo en el dolor que implica dicha libertad. Por tanto, es una estructura (aparentemente) que se levanta desde la nada misma para ser simple y tautológicamente eso que es, pero, a la vez, una tautología que lleva dentro de sí la materialidad misma del *aquí*, su baile. Esa rosa que tiene espinas a lo Lutero mienta también el dolor, el misterio del dolor, la muerte misma y el fin, lo finito no solamente de lo humano, sino de todo (su caducidad, como diría Zubiri en *Sobre la esencia*) y, radicalmente, indica el misterio de la mortalidad del dios (algo nuevo que solamente se puede ver en Diónysos) y, por ende, de lo humano y de toda estructura. Y allí acontece, esto es lo relevante, el aquí mismo de la rosa, su baile.

Y, por lo señalado, la rosa no solamente es una estructura finita mortal, sino que baila en su *aquí*, es dinámica; en el humano esa rosa dinámica es, en definitiva, la propia historia. En ella se es finitud, en ella se es mortal. Y así cobra sentido la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en sus textos finales (los textos del saber absoluto). No olvidemos que el final de la *Fenomenología* es estremecedor cuando señala el calvario (*Schädelstätte*) del Espíritu absoluto como expresión misma de la historia de la humanidad mirada desde su unidad propia, ya volveré sobre esto más adelante:

> La meta, el saber absoluto o el Espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del Espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el Espíritu absoluto sería la

> soledad sin vida; solamente (...) *del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud* (Hegel, 1966: 473).

En el "aquí" el calvario del Espíritu acontece esa historia de la masacre del propio humano, ese baño de sangre que generan unos contra otros; como dice Hegel en 1824 (*Lecciones de filosofía de la historia*), de ese banco de verdugo constitutivo del humano:

> Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welchem das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind ["Pero incluso en tanto consideremos la historia como el banco de verdugo en el cual han sido llevados a sacrificio la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, así le surge necesariamente al pensamiento *también la pregunta: ¿para quién, para qué meta ha sido ofrecido este sacrificio inmenso?*] (Hegel, 1995: 80).

El dinamismo del humano, ese bailarín nietzscheano, y también tan hegeliano, nos indica esa historia, en la infinita dupla dolor-muerte, pero ahí mismo un cierto universal se afirma en el dolor, esto es, un universal abierto como a la historia, en especial al Estado mismo. Y se afirma, necesariamente, al humano como esa rosa dinámica, aunque el Estado esté por venir o llegue tarde. El Estado es ese lugar en donde el humano en su singularidad y con otros se realiza como un universal abierto, no-todo, femenino, real (en lacaniano); es posible que acontezca un revolucionario transformador, incluso se puede hasta rebelarse contra el Estado mismo como Hegel lo señala rotundamente.

He aquí el bailarín, en ese *saltus* (Esopo y Hegel). Con ese matiz de Marx de *salta* queda mucho más explícito lo que quiere decir Hegel en su "cuerpo", en su "inconsciente". Marx es el pensador del futuro, mientras que Hegel lo es del presente, nuestro presente también (Žižek, 2022); eso indica el matiz de Marx, desde lo más propio del presente de Hegel. Se trata de que todo se juegue en el "aquí", en el presente; y no hay vuelta atrás, no hay origen ni pasado mítico que se tenga que recuperar o al que se tenga que volver (tan caro a Heidegger y los heideggerianos y de pasado a los neuróticos histéricos). En el fondo, lo que quiere decir Hegel-Marx es que no se trata de nada abstracto, a saber, como el Derecho, que siempre es Dere-

cho Abstracto, pero tampoco una moralidad (que opera como una mediación abstracta, inmediata), sino que lo que hay de verdad, en el movimiento mismo, es un *ethos* vivo (con todo el dolor que todo *ethos* lleva dentro de sí); algo que ni los Avengers pueden modificar en un supuesto viaje al pasado, no se puede volver atrás, no es posible. Todo atrás es una construcción de un origen por fuera del movimiento, esto es fundamental para Butler y lo performativo (Espinoza, 2022). Los humanos nos movemos en un aquí completamente saturado y de toda la materialidad que nos constituye; esa estructura finita, mortal y con otros se mueve *aquí* y baila en el dolor mismo de algo que desestructura internamente lo que somos. Es la base revolucionaria de Hegel y su transformación danzesca. De lo dionisíaco que acontece en el prólogo de *Fenomenología del Espíritu* de la mano de Hölderlin y Schelling: "Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple" (Hegel, 1966: 32).

Hegel lleva dentro de sí a Diónysos y lo lleva en lo fundamental, en la verdad como movimiento abierto, como estructura dinámica. Y eso expresa *Rhodus saltus*, es decir, ese salta de Hegel se vuelve en un *Rhodus salta* de Marx, de un Rodas que baila en el presente, porque Marx sabe lo que quiere decir Hegel; él quiere ese baile transformador de la verdad procesual e histórica que en la desgracia se realiza, una revolución del pueblo y no del burgués (no solamente se trata de trabajo muerto y vivo como nos señala Marx, sino de revolución muerta y revolución viva). *Salta* es baile: *saltus* es salto. El salto de Hegel y Rhodus es un salto que baila y mueve porque ese presente se rompe por todas partes, se descuartiza y se abre a un nuevo presente (es el único modo de entender un futuro no idealizado, ni mítico ni burgués, sin materia y, por el contrario, radicalmente acontecimental). El tiempo en Hegel se abre a golpes, a garrotazos como en Goya, como en Pasolini, como Matta-Clark, como en Fontana; y en esos golpes en esa matanza a lo Sade, (la conciencia desgarrada siempre desgarrada y nunca del todo reconocida, contra lo que piensa la Escuela de Frankfurt, en especial, la de Honneth y la socialdemocracia), es como la conciencia. El humano avanza siempre hacia delante, porque ese atrás histórico opera como un presente, como un monte de muerte que deja Aquiles cuando está furioso por la muerte de su amante Patroclo; así como los cementerios que hay en todas nuestras ciudades y pueblos: es el Gólgota, es el Calvario, es el cáliz de la san-

gre, es el inicio de la *Fenomenología del Espíritu* que aparece al final del libro, final meramente inmediato y empírico, como vimos anteriormente.

Sin saber lo que hemos comentado, todo lo que se dice una vez más de la frase de Hegel: "Lo que es racional es real / lo que es real es racional" es realmente una caricatura del pensamiento hegeliano, tanto como pensar la *Filosofía del Derecho* de Hegel sin la *Ciencia de la Lógica*; y, a la vez, como si la *Ciencia* fuera algo formal sistemático, cerrado sobre sí, cosa que no lo es. Lo que debemos ver es otra cosa: es como si el Estado, la única forma del universal, fuera como un no-todo lacaniano, un universal dionisíaco, abierto y perforado en su estructura misma. Lo lógico (*das Logische*) se abre paso en el Espíritu y en lo real (dicho hegelianamente) y en donde lógico se puede entender con lo real lacaniano, pero más allá de la naturaleza y su inmediatez (Schelling, Heidegger, etc.), pues en eso solo hay un "amor de juventud", un humano de juventud que se enamora de alguien, es decir, en una naturaleza infinita inmediata infantil. La Cosa misma es más sadiana, por no decir sádica. Y de eso habla Hegel una y otra vez en su obra y por eso la eticidad en la *Filosofía del Derecho*, libro publicado para ser leído por todos y tener éxito, a diferencias de la "Doctrina de la ciencia", busca dar con todo lo que está pasando en Alemania y podría pasar en un futuro material próximo. Sus textos son tremendos más allá del propio señor Hegel suabo del siglo XIX y su propio vuelo vital filosófico en su tiempo. Por ejemplo, Hegel es enfático en decirnos que es un derecho "... el Derecho de rebelión frente al orden que niega toda realización a la voluntad de las personas libres" (Hegel, 1983: 20).

Tratemos de dar otro paso más entre ese *aquí*, la rosa y el baile, esto es, el presente, el tremendo presente hegeliano se nos viene con todo y se expresa, a su vez, con todo. Y cuando miramos ese presente que se sale en lo carnal mismo, que se extiende así como en Freud y su psique al final de su vida, así como en Nancy o en Derrida cuando vemos ese presente saliéndose de todo límite, pervirtiendo el límite, aparece, por una parte, el método de Hegel con toda su fuerza que le causa tanto miedo a la Escuela de Frankfurt y a los socialdemócratas del reconocimiento, pues implica pasar por el dolor para que acontezca en parte algo nuevo (y obviamente después de la Segunda Guerra Mundial la Escuela de Frankfurt no quiere más dolor). Y desde ahí podemos ver sentencias molestosas, complejas odiosas, dolorosas, rebeldes de Hegel en la eticidad y que han estudiado varios como Henrich, Vieweg, etc. El libro de la *Filosofía del Derecho* lleva dentro de sí dinamita que se puede ver

en *Die Vorlesung in einer Nachschrift*. El libro opera como una cosa-sentido, a saber, un sentido que ya en su tiempo, ya en 1820, era un sentido para ese Berlín que nace y se forjaba y que olía a revueltas por todas partes: ya de la mano del mismo Eduard Gans (el "hijo judío" de Hegel), ya de las manos de los sastres (1830 en vida de Hegel), de los fuegos artificiales (1835, Gans estaba vivo, murió joven en 1839), de las papas (1847) y finalmente en la revolución de 1848-1849 (por nombrar algunas revoluciones, todas ellas siempre reprimidas por las fuerzas de un Estado rígido y con mucho dolor para múltiples obreros de su tiempo). Y de allí se forja del joven Marx que asistía, con buen hegeliano, a los cursos de Gans.

Este Hegel es sadiano porque va pervirtiendo lo establecido, no está solamente hablando del dolor, dicho negativamente, sino que su único tema, dicho positivamente, es la libertad. La libertad no solamente era el tema de su tiempo, el tema ya de Kant y del kantismo (formalmente la libertad se expresa con Kant), sino que además se volvió el tema de nuestro tiempo. Cómo se es libre "a pesar de" (tema fundamental, por ejemplo, en Nietzsche). Y es brillante ver cómo el mismo Hegel apresado en su tiempo lo va, literalmente, rompiendo en su *Filosofía del Derecho* y luego lo vemos con mayor claridad en muchas de sus lecciones berlinesas: las de religión, las del arte o las de historia de la historia son realmente tremendas; también las de historia de la filosofía, en donde las hace estar desde dentro de una historia material de ideas, de mezcla de ideas, junturas de ellas, trozos materiales de ellas, monstruosas, inacabadas, de ideas amigas en cuerpos enemigos, es decir, de una historia de la locura total de las ideas, expresiones materiales de lo humano, en medio de lo real.

"Der reine Begriff ist das absolut unendliche, unbedingte und freye" (Hegel, 1981: 33). Eso absoluto, incondicional y libre de la "doctrina del concepto" de 1816 como método de lo que la teoría y la praxis son dos caras de lo mismo en tanto "aquí", luego Hegel va radicalizando su posición desde 1820 hasta su repentina muerte en 1831. Y no está de más señalar que la muerte ocurrida fue, lo más probable viendo los detalles médicos y biográficos del evento (Duque, 2020), provocada por una hemorragia estomacal producto de una úlcera. Nunca fue cólera, ni efecto de pandemia alguna, sino que ese informe de defunción (hecho por tres médicos) fue manifestación de la venganza del *establishment* altamente ideológico contra Hegel (lo odiaban tantos: Humboldt, Goethe, Grimm, etc.). Y la idea era denigrarlo y para esto se necesitaba juntarlo con el pueblo, con los judíos, con los pobres que se infectaban de cólera. Es como una paradoja lo que hicieron contra Hegel. En el

fondo es un buen homenaje: le escondieron sus ganas de comer y de beber (Hegel era un gran comedor), su carácter burgués y con esa venganza le hicieron bien: una leyenda, y lo unieron para la eternidad con un pueblo pandémico sufriente de cólera: los que morían de cólera, por lo general, eran los que son menos, los que no son dueños de sí, los "esclavos". A Hegel lo hicieron morir así para castigarlo, pero en definitiva lo liberaron de la burguesía. Gracias a todos los conspiradores, Hegel ha quedado mucho mejor para la posteridad; ni una conspiración es cerradura total, sino universal, esto es, no-todo, una negación afirmativa que se abre y que no sabemos para dónde dará un nuevo sentido, pero que se estructura dinámicamente. El mismo Hegel le pasó su hegelianismo cuando murió y le diagnosticarón los médicos, los periódicos oficiales de la época, sus enemigos y luego todos nosotros. Esa *fake news*, esa apariencia y fantasía, siempre ha estado presente desde Diógenes Laercio, incluso desde antes, y sigue hoy presente y no solamente en Trump y los neofascistas, sino que es un momento de la verdad; es parte de la verdad dionisíaca, de ese dolor que nos libera en parte.

Es posible leer a Hegel y su *Filosofía del Derecho* tan denostada, a veces incluso por el joven Marx y por muchos de pensadores de "izquierda", es posible si la leemos en su alteridad, en su entre líneas, en su *aquí*, en esas salidas aperturas (el libro y los añadidos están repletos de ellas) y nos encontraremos con eso absoluto, incondicional y libre. Y eso no es nada de otro mundo, nada espiritual en el sentido clásico del término, sino que son los momentos materiales sin-categoremáticos de una escritura viva en un texto que sangra, un texto corporal y somático. Esos momentos son lo lógico como manifestación de la libertad en el dolor mismo del vacío de la ausencia del dios: es la libertad. Lo otro es una cartuja transcendental a otra vida, que no es esta vida, no es este Estado, no es esta sociedad, ni este humano diferencial, que es sexuado, finito junto con otros e histórico en la materialidad misma y en lo que esta materialidad se expresa virtualmente hoy.

Una no-conclusión. Diónysos y Apolo se dan la mano y no paran de bailar

Cuando el origen (*Ursprung*) no es origen, sino siempre mero inicio (*Anfang*), podemos pensar el movimiento (*Bewegung*) no desde una representación (*Vorstellung*), sino desde su expresión (*Darstellung*); y pensar el movimiento en su expresión in-

dica la idea absoluta, a saber, un modo teórico-práctico de articular todo lo real en tanto real, esto es, en su movimiento mismo. Lo que nos quiere decir Hegel en su bellísimo prefacio a la *Filosofía del Derecho* es ni más ni menos que "su" filosofía, una filosofía que opera en la misma praxis y que no puede ser de otra forma. La filosofía llega tarde (o mejor dicho emprende su vuelvo en la Cosa misma, en su tiempo mismo, en su historia misma del dolor) y, en ello, se ve la libertad que la constituye. Esa libertad es en ese saturado *aquí* que no se puede quedar en un mero "aquí" porque se sale de sí mismo y se sale de sí mismo en sus propias condiciones materiales y espirituales. Ese *aquí*, rosa y baile manifiesta lo que en otras filosofías se podría entender ya como acontecimiento, ya como poder constituyente.

Son tantos los detalles del prefacio en lo que dice Hegel, y en lo que no dice Hegel, que realmente es una guía expresa para sumergirnos en su obra y poder ver cómo opera el movimiento *in actu exercito*. La *Filosofía del Derecho* se volvió el lugar de muchos empollones pensadores del Derecho, de kantianos y de analistas que no pueden ver la riqueza del decir hegeliano en sus matices lógicos, no-todo, abiertos, en sangre, en lo femenino, en esa perforación que nunca se satura y que siempre da de sí algo nuevo. Dionysos no solamente estuvo presente de forma increíble en Schelling, por ejemplo en su *Filosofía de la Revelación* (publicado en 1858, pero son lecciones de 1841-1842), y que debe ser uno de los mejores trabajos sobre Dionysos que hay (a la altura de Nietzsche y de Walter Otto y anterior a ellos); en Hegel también está presente de forma explícita, pero en especial de forma oblicua porque el dios queda como el operador material mismo, el nudo mismo del no-todo que opera siempre como inicio y expresión. Y esto a traviesa lo más propio del pensar hegeliano.

En la *Filosofía del Derecho* podemos leer (en sus añadidos) textos realmente únicos pre-Marx que se nos vuelven luego post Marx. Hegel es antes de Marx, pero, también, es después de Marx porque nos da clave para entenderlo en su justa medida como en *El 18 brumario* o, en especial, en esas obras fundamentales que son los *Grundrisse* (1857-1858) y *El capital* (1867). Hegel en la *Filosofía del Derecho* nos muestra a Dionysos en toda su manifestación y es tremenda y fuertísima su obra. Y lo es en varios niveles no solamente se manifiesta en ese Estado vivo, abierto y que sangra, sino que ese propio Estado no es por sí mismo, sino que es en dicho sangramiento, en su propia historia material. El movimiento se afirma en el movimiento como inmediato y en ello ya no es movimiento, pero esa inmediatez se perfora en su originaria mediación moviente; y ese Estado tiene que dar un paso más, o sea,

tiene que destruir la fatiga misma de lo abstracto, ya por singular ya por particular; lo abstracto como universal abierto que se despedaza y se rearma como puede es lo que nos indica el Hegel dionisíaco.

Bibliografía

Celan, P. (2002). *Paul Celan. Obras completas.* Trotta. Madrid.

Derrida, J. (1986). *Parages.* Galilée. París.

___ (2002). "Marx e hijos" en Sprinker, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales*, pp. 247-306. Akal. Madrid.

___ (2011). *Cómo no hablar. Y otros textos.* Anthropos. Barcelona.

Duque, F. y Vargas, J. A. (2020). *La muerte de Hegel: misterio resuelto.* Círculo de Bellas Artes. Madrid. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=pKSu6BP_0_U&t=1286s

Eckhart, M. (2011). *El fruto de la nada.* Siruela. Madrid.

Esopo (1993). *Fábulas de Esopo.* Gredos. Madrid.

Espinoza, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado.* Akal. Madrid.

___ (2020a). *Hegel hoy.* Herder. Barcelona.

___ (2020b). "Hegel es el más materialista de todos" en *Revista de Ciencias Sociales* (42, 1), diciembre de 2020, pp. 120-137.

Espinoza, R. (2022). "Zubiri en diálogo con Butler: lo real y lo social" en *Res Publica* (artículo aceptado).

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu.* Fondo de Cultura Económica. México.

___ (1970). *Filosofía de la Historia.* Ediciones Zeus. Buenos Aires.

___ (1970). "Rom vom zweiten Punischen Kriege bis zum Kaisertum" en *Werke 12, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (3. Teil, 2. Absch.: ", ad fin. [1830]).* Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

___ (1976). *Ciencia de la Lógica.* Solar. Buenos Aires.

___ (1981). *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik (1816).* Felix Meiner. Hamburgo.

___ (1983). *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, edición de Dieter Henrich. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

___ (1994). *Creer y saber.* Norma. Bogotá.

____ (1995). *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, Teil I. En Werke 18*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1999). *Principios de Filosofía del Derecho*. Edhasa. Barcelona.

Hölderlin, F. (1995). *Hölderlin. Poesía Completa. Edición Bilingüe*. Ediciones 29. Barcelona.

Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Serbal. Barcelona.

Lacan, J. (1975). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún*. Paidós. Barcelona.

Lutero (1934). *D. Martin Lutero. Werke. 5 Band*. Hermann Böhlaus Nachfolger. Viena.

Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels. Madrid.

Silesius, A. (2005). *El peregrino querúbico*. Siruela. Madrid.

Žižek, S. (2022). "Hegel está muy vivo. Slavoj Žižek, Judith Butler y Byung-Chul Han lo acreditan" en *El País*, 21 de febrero. Disponible en: https://elpais.com/ideas/2022-02-21/hegel-esta-muy-vivo-slavoj-zizek-judith-butler-y-byung-chul-han-lo-acreditan.html

Sección 7

Recepción, desarrollo y crítica II: Problemas

Derecho y violencia. Variaciones hegelianas*

Jean-François Kervégan
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Tan lejos como uno se remonta en la historia del léxico,[1] la palabra alemana *Gewalt* parece haber tenido siempre, a diferencia de sus equivalentes franceses o ingleses, un doble registro de significados: por un lado, el de *poder*(es) (ya sea el poder ejercido, legítimamente o no, sobre alguien, o los poderes institucionales del legislativo, el ejecutivo, etc., coordinados dentro del Estado); por otro lado, el de la *violencia* ejercida al margen de o en contra de las normas de convivencia. En primera instancia, es necesario que el poder pueda ser ejercido dentro de la sociedad para organizar la coexistencia pacífica de individuos o grupos que pueden ser reacios a ajustarse a las normas comunes; sin un cierto uso posible de la *Gewalt* no puede haber relaciones pacíficas entre los seres humanos. Asimismo, este poder corre constantemente el riesgo de volverse violento cuando sobrepasa los límites que le son inherentes, pero que paradójicamente debe definir él mismo por medio del Derecho: es el motivo, desarrollado por Georg Jellinek, de la "autolimitación del Estado". Esta tensa relación entre el Derecho, el poder y la violencia está en el centro de las obras de Kant, Fichte y Hegel, para quienes el curso de la Revolución Francesa —emprendida en nombre del Derecho y los derechos, pero perseguida con violencia— puso urgentemente a la orden del día la reflexión sobre la compleja relación entre ellos. En Hegel, en particular, esta reflexión adoptó diversas formas, pero constituyó constantemente un problema cuyos términos debían ser

* Traducción directa del francés de Gustavo Leyva.

1 Véase la entrada "*Gewalt*" en el *Deutsches Wörterbuch* de Jacob Grimm y Wilhelm Grimm, digitale Fassung. Disponible en: https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#5

definidos conceptualmente antes de poder resolverlo. Antes de llegar a él, vamos a tratar de establecer rápidamente el terreno.

Reflexión sobre la violencia y su relación con el Derecho

¿Qué entendemos por violencia? La definición aristotélica de movimiento violento (*biā*) en contraposición al movimiento natural (*kata phusin*) puede servirnos de hilo conductor. Lo que obliga a una cosa a desviarse de su trayectoria es violento, es decir, lo que la obliga a realizar/someter un movimiento (*kinesis*) que no puede concebirse como actualización de su propia naturaleza.[2] Violento, en otras palabras, es lo que coacciona a una cosa a no ser lo que tiende a ser; en lenguaje hegeliano: lo que la pone en contradicción con su concepto.

De ello se derivan varias consecuencias. En primer lugar, solo un *acto* puede ser violento. Decir que un ser vivo *es* violento es hacer de una cualidad de ciertas acciones una propiedad esencial del agente, ¡y lo que importa es no sustancializar la violencia! En segundo lugar, no toda coacción es necesariamente violenta. Por ejemplo, en una concepción tradicional de la educación, la coacción educativa no es violenta si permite al niño acceder, a través de la mediación de la "cultura", a una "naturaleza" (humanidad) que inicialmente solo está presente en él en potencia. Del mismo modo, si está subordinado a ciertas reglas, el uso de la fuerza no es *eo ipso* violento, aunque pueda, por ejemplo, provocar la muerte en un enfrentamiento militar. Por otro lado, una guerra que ignora todas las normas del *ius in bello* y el uso de la tortura en los prisioneros es violencia, al igual que el uso de castigos humillantes o degradantes. Por lo tanto, es necesario, en mi opinión, utilizar el vocabulario de la violencia de forma mesurada y tener en cuenta la diferencia entre la coacción, que en principio es susceptible de legitimación, y la violencia, que no lo es.

Del mismo modo, creo que debemos desconfiar de los usos metafóricos de este léxico. Así, tengo reservas sobre el modo en que, por ejemplo, Levinas, Adorno o Derrida cuestionan la violencia que la "metafísica" ejercería sobre el pensamiento en su supuesta voluntad de asegurarse un dominio sobre la "totalidad" del sentido. Para Levinas, todo discurso que pretenda captar lo verdadero como una totalidad

[2] Aristóteles, *Física* IV, 215 a 1.

es violento, porque reduce la separación "infinita" que separa a lo mismo de lo otro, socava la alteridad irreductible del otro y arruina así el fundamento ético de la metafísica (Lévinas, 1967:117, así como los comentarios de Derrida: "Violence et métaphysique", en *L'écriture et la différence*, Éd. du Seuil, 1967, p. 117 *ss.*). Por su parte, Adorno desarrolla en la *Dialéctica Negativa* la idea de que, en Hegel, tal dialéctica estaba sometida a la ambición de la totalidad, la negatividad a la positividad, la diferencia a la identidad; Hegel no supo "reconocer lo que hay de no-verdadero en la coacción identitaria" (Adorno, 2003: 159 / *Dialectique négative*, Payot, 2001: 193), porque no midió la violencia del concepto especulativo y el "alivio" que el mismo concepto opera de todas las contradicciones. Se trata, pues, contra Hegel, de rehabilitar la negación, de no pensarla como un término medio "negativamente racional" con vistas a una verdad última; por el contrario, es importante pensar en una "negación de la negación que no se transforma en posición", una dialéctica sin saber absoluto (Adorno, 2003: 398 / *Dialectique négative*: 490). A pesar de todo lo que los distingue, Adorno y Levinas coinciden en sospechar que la tradición filosófica, y Hegel en particular, ejercen una violencia insoportable contra lo que hay de singular, superabundante e irreconciliable en este mundo. De este modo, cada uno a su manera, unen la crítica, ya abordada por Schelling y Kierkegaard a una racionalidad llevada a su más alto grado de ambición en Hegel. Estos pensamientos tienen en común la sospecha de que el discurso racional es violento, por así decirlo, por naturaleza.

Aunque comprendo las razones, especialmente las históricas, como se explica en *Dialektik der Aufklärung*, no comparto esta desconfianza fundamental en la racionalidad. No niego que pueda haber violencia simbólica, ni que un mal uso de la razón pueda alterar nuestra percepción del sentido íntegro del mundo; tampoco niego la coacción que la razón instrumental ejerce sobre el pensamiento (Horkheimer), una razón condenada a la sinrazón al olvidar su vocación emancipadora, y cuyos efectos son a veces más nocivos que los de la violencia física. Pero creo que es importante tener en cuenta que esa violencia sólo se produce de forma derivada, en apoyo de formas de dominación y subordinación de las que no son fuente ni la razón ni el lenguaje. En cualquier caso, la violencia simbólica y la razón instrumental sólo pueden ser criticadas en profundidad con la ayuda de los instrumentos que ofrece una razón asegurada de su poder crítico, porque "el pensamiento es el siervo al que el amo no puede bloquear como le parezca" (Adorno y Horkheimer, 2003: 54 / *La dialectique de la raison*, Gallimard, 1974: 52). En mi opinión, para comprender

conceptualmente la violencia, es necesario partir de sus manifestaciones inmediatas físicas, sociales o políticas. La cuestión de la violencia es *ante todo* una cuestión política o jurídico-política, antes de ser (posiblemente) una cuestión hermenéutica o metafísica. En cuanto a la violencia "trascendental" u "ontológica" que ejercería *el logos* filosófico como tal (estas expresiones son de Derrida comentando a Levinas y a Heidegger), la dejo cautelosamente entrecomillada, sin olvidar, sin embargo, que la razón necesita constantemente citarse a sí misma ante el tribunal de la crítica, como decía Kant. En efecto, solo la razón puede criticar eficazmente a la razón —Horkheimer y Adorno lo entendieron bien— y por ello se esfuerzan, con plena conciencia del riesgo que corre cualquier discurso insuficientemente racional de caer bajo el golpe de tales críticas, en no ser ni "dominante", ni "clasista", ni "de género".

Dado que el Derecho se supone que proporciona los marcos normativos para la acción, es conveniente, para reflexionar sobre la violencia, preguntarse por la relación entre la violencia y el Derecho. A primera vista, esta relación es una contradicción, y en esta observación se basa la filosofía política moderna, en particular la teoría del Derecho natural en sus diversas formas. Dado que la violencia comporta una ruptura con cualquier forma de normatividad, ella es por definición lo contrario del Derecho; el objetivo de este último es precisamente impedir o restringir el uso "anárquico" de la violencia anómica gracias al "monopolio de la violencia legítima [o del poder]" confiado a un organismo específico, el Estado (Weber, 1972: 29-30 y 514-519). Sin embargo, la relación entre la violencia y el Derecho es más compleja y preocupante de lo que se suele suponer. Esto fue observado, antes de Hegel, por pensadores como Hobbes y Spinoza. El Derecho tiene ciertamente la tarea de circunscribir, si no eliminar, el recurso de la violencia; pero también se deriva de ella en cierto sentido, en la medida en que actualiza el mismo *conatus* que puede llevar a la violencia desatada.[3] Si el estado de naturaleza no fuera el escenario de una guerra de todos contra todos, si el Derecho natural de cada uno no se extendiera, debido a la lógica de las pasiones, a un *ius in omnia*, ¿por qué existiría el "gran y poderoso Leviatán", este Dios mortal? (Hobbes, 1968: 227-228). El poder del Estado, atributo primordial de su soberanía, es la secuela, pero también el eco, de la violencia del estado de naturaleza. Esto no significa que el Derecho deba pensarse a partir de la violencia —Hegel lo impugna expresamente, como veremos—, pero tampoco

[3] Spinoza, Carta 50 (a J. Jelles).

puede pensarse haciendo abstracción de ella, sobre todo porque en cierto modo se deriva de ella.

Esto es también lo que sugiere Walter Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt*. Considera que la violencia, o ciertas formas ("fundadoras", "conservadoras", "míticas") de violencia, son inherentes al Derecho que, en este sentido, tendría algo irremediablemente "podrido"; (Benjamin,1991: 188) y apela, contra este tipo de violencia a una "violencia divina" que nos libera "no de una falta, sino del Derecho"(Benjamin, 1991: 200). El horizonte del Derecho, incluso cuando se piensa en él como una promesa de la justicia venidera, es de lo que hay que liberarse, lo que hay que pronunciar –el último recurso del vocabulario jurídico– la "destitución" (*Entsetzung*) (Benjamin, 1991: 202). Esta es la misión de la "violencia divina", "destructora el Derecho" (*rechtsvernichtend*) (Benjamin, 1991: 199). La violencia revolucionaria, puesto que de eso se trata, no debe ser considerada como un medio para un fin, sino como una acción que tiene su fin en sí misma, por lo tanto, como una *praxis* pura (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI: 1140 b7); o bien, lo que equivale a lo mismo, como un medio sin fin (Agamben, 1997: 73-76 y Agamben, 1995: 71 y 129-30, sobre la "medialidad pura"). Así entiendo la frase final y oracular del texto: "La violencia divina, que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, puede llamarse la imperante (*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen)*" (Benjamin, 1991: 203). La radicalidad de esta violencia sagrada, lo que la distingue de las figuras anteriores, es que nos libera de la perspectiva de un buen orden a instaurar o a restaurar.

A pesar de mi respeto por Benjamin, espero que sea posible salir del "círculo mágico" de la violencia y el Derecho de otra manera que no sea a través de una mística de la violencia sagrada cuyo pedigrí sigue siendo sospechoso a mis ojos. Benjamin escribe que "la violencia divina es violencia pura ejercida a favor de lo viviente contra toda vida"(Benjamin, 1991: 200). Por mi parte, creo que es mejor confiar al Derecho, aunque esté "podrido" —es bastante seguro que el Derecho nunca será puro—, la defensa *de las* vidas y preguntarnos cómo salir del círculo mortal que describe Benjamin. No es que haya que negar a la violencia toda dignidad teórica y eficacia práctica, cuando reina en todas partes donde el reconocimiento, en un sentido muy general, no existe todavía o ya no existe. Si la violencia está ahí, es decir, si estamos en algo parecido a un estado de naturaleza, que es una posibilidad siempre abierta, no hay otra forma de poner fin a él que la violencia —y es preciso ponerle

fin: *exeundum e statu naturae*, como dice Hobbes (Hobbes, *De Cive*, cap. I, § 13: "*e tali statu [naturae] exeundum et quaerendo socios putemus*"). Lo que Hegel llama enfáticamente el "derecho de los héroes" es la designación del hecho extra-normativo, anómico que instituye el *nomos*. Por lo tanto, creo que es oportuno examinar el modo en que Hegel pone de relieve los aspectos contradictorios de la relación entre la violencia y el Derecho, aunque signifique aceptar que su pensamiento da lugar a usos profundamente divergentes, de acuerdo con la vieja idea de la "doble cara" que en él se presentaría (idea desarrollada por Haym en: Haym, 1857: 368-369).

Violencia y poder: del destino a el Derecho

¿Qué se entiende exactamente por violencia en el contexto hegeliano y qué es lo que distingue conceptualmente la violencia (*Gewalt*) de la coacción (*Zwang*) o del poder (*Macht*), y qué es lo que la vincula, si es que lo hace, al Derecho? Es la *Ciencia de la Lógica* la que proporciona las indicaciones más precisas a este respecto. La violencia es "*die Erscheinung der Macht, oder die Macht als Äußerliches (la aparición fenoménica del poder o el poder como algo exterior)*" (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 11: 405); en la configuración metafísica dualista que la *Doctrina de la Esencia* se esfuerza por deconstruir, la violencia caracteriza ante todo la acción externa y unilateral de una sustancia "activa" sobre otra sustancia "pasiva". Pero, en realidad, solo hay violencia en la medida en que aquello que la sufre estaba en cierto modo destinado a sufrirla: "Die passive Substanz wird durch die Gewalt nur *gesetzt* als das, was sie ***in Wahrheit ist*** *[...] Was sie als ein* ***Fremdes erhält*** *[...] ist ihre eigene Bestimmung (la sustancia pasiva solamente se pone por medio de la violenciacomo lo que ella en verdad es)* [...] Lo que ella *recibe* como *algo extraño* [...] es su propia *determinación*" (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 11: 406). En otras palabras, como en la tragedia antigua, la violencia no puede entenderse sólo como un destino que viene del exterior y de cuyo "poder [*puissance*]" sería imposible escapar; de una u otra manera, ella siempre tiene, en la persona que la sufre, si no su causa, al menos un factor que favorece su desencadenamiento. La violencia traduce, o al menos revela, la contradicción que afecta a su objetivo. Ella no puede concebirse como una relación unívoca, en la que uno actúa y el otro padece. Es realmente una *relación,* es decir, cada término tiene una cierta relación consigo mismo en y a través de la relación con su otro.

La *Lógica del concepto* afina esta definición. En relación con el "proceso mecánico real", Hegel aclara la relación entre poder (*puissance, Macht*) y violencia (*Gewalt*). El poder que se ejerce sobre un objeto (que también puede ser una persona o un conjunto de personas) se convierte en violencia cuando no expresa la "propia relación consigo mismo" de ese objeto, por lo que aparece como un "destino" (*Schicksal)* que el objeto sufre (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 141). Las implicaciones jurídico-políticas de esto son claras: el ejercicio de un poder no es en sí mismo un factor de alienación mientras no viole la "naturaleza" de aquellos sobre los que se ejerce este poder; pero el poder se convierte en violencia, en un "destino ciego", cuando aparece como una intrusión brutal, extraña a esta naturaleza. Esta concepción de la violencia se encuentra en el análisis de la relación entre los fines y los medios en el capítulo sobre la teleología. Hay violencia cuando la actividad dirigida a un determinado *telos* impone a un objeto servir a un propósito que es "de naturaleza completamente diferente" a la suya. En cambio, cuando otro objeto —un útil, por ejemplo— se interpone entre la meta y el objeto al que se dirige la actividad, ya no estamos ante la violencia, sino ante una "*astucia* de la razón" que consiste en sustituir la confrontación inmediata, y por tanto violenta, de las metas subjetivas con la objetividad por una relación mediada (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 165-66).[4] La violencia es, pues, la característica de un poder que se ejerce, en contra de los preceptos de una razón "astuta", de forma brutal, *sin mediación(es)*. Hegel concluye este análisis que opone la violencia y la astucia de la razón con un elogio del "poder" de la técnica: "En sus herramientas, el hombre posee un poder sobre la naturaleza externa, aunque él esté más bien sometido a ella según sus fines (*An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist)*" (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 166).

Esta es una oportunidad para recordar que, en Hegel, el terreno original del tema de la astucia de la razón, en su oposición a la violencia de lo inmediato, no es la filosofía de la historia, como suele creerse, sino la reflexión sobre el trabajo y sobre la mediación técnica, que a su vez está vinculada —no sin problemas— a los temas del reconocimiento y de la lucha por el reconocimiento.[5] Los pasajes dedica-

[4] Véase *Enzyklopädie*, § 209 Zusatz, GW 23-3: 951: "Die Vernunft ist ebenso *listig als mächtig* (*La razón es tan astuta como poderosa*)".

[5] Véanse los estudios clásicos de J. Habermas, "Arbeit und Interaktion" (trad. fr. p. 182 y ss.) y A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, capítulos 2 y 3 (trad. fr. p. 19-85). Honneth, *Kampf um Anerkennung*, capítulos 2 y 3 (trad. fr. p. 19-85).

dos al trabajo en los *Manuscritos de Jena* subrayan con fuerza la ambigüedad constitutiva de la actividad del trabajo, especialmente evidente en sus formas modernas. 1. Gracias al útil, el trabajo es una "astucia" que, al "dejar que la naturaleza se desgaste" en lugar de "coger ampollas",[6] es un poderoso vector de universalización, y por tanto un laboratorio de racionalidad resultante del cultivo de las aptitudes del *homo laborans*.[7] El trabajo es también, por la misma razón, un factor decisivo de socialización, que genera prácticas de comunicación más o menos exitosas. 2. Pero el trabajo es *también* un factor de alienación: al privar a sus agentes del poder de invención que puede comportar la actividad artesanal, al condenarlos a un trabajo "embrutecedor, insalubre, peligroso y que restringe la habilidad",[8] el trabajo industrial o preindustrial moderno los somete a la dominación potencialmente violenta de las técnicas y de quienes se han hecho dueños de ellas; el trabajo se convierte así en "un destino inconsciente, ciego" que se expresa a través de la lógica implacable del sistema de necesidades, es decir, del mercado.[9] Según prevalezca una u otra dimensión, *la Sittlichkeit* será el lugar del reconocimiento mutuo de las conciencias singulares, cada una de las cuales "sólo se reconoce" dentro del "éter" que es para ellas "el Espíritu de un pueblo",[10] o el de una alienación que puede traducirse en formas de "dependencia ciega".[11] La violencia de la explotación (de la naturaleza por el hombre y del hombre por el hombre) es así, paradójicamente, el reverso del reconocimiento mutuo de los sujetos éticos, cada uno de los dos siendo como la imagen negativa y la alternativa del otro.

6 Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 8, p. 206: "ich habe die *List* zwischen mich und die äußere Dingheit hineingestellt. [Hier tritt der Trieb ganz aus der Arbeit zurück; er lässt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu, und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze – *List*] (he puesto la *astucia* entre mí y la coseidad exterior [Aquí el instinto se retira completamente del trabajo; deja que la naturaleza se agote, mira tranquilamente y gobierna solamente el todo con ligero esfuerzo, *astucia*])".

7 Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 6, p. 300: "La herramienta es el centro existente, racional, la universalidad existente del proceso práctico (*Das Werkzeug ist die existierende, vernünftige Mitte, existierende Allgemeinheit des praktischen Prozesses*)". No insisto en la originalidad de esta idea de una cultura práctica o material, irreductible a la dimensión puramente cognitiva del conocimiento; es una parte esencial del "trabajo duro" de la cultura cuyo "valor absoluto" proclaman las *Grundlinien* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 187 Anm., GW 14-1, p. 163-64).

8 Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 8, p. 244; véase Hegel, "*System der Sittlichkeit*", GW 5, p. 297.

9 Hegel, "*System der Sittlichkeit*", GW 5, p. 351.

10 Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 6, p. 315.

11 Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 6, p. 324.

El desarrollo que la *Fenomenología del Espíritu* dedica a la relación entre *Herrschaft* y *Knechtschaft* conecta las dos partes del análisis: la que inscribe el acceso a la autoconciencia en el horizonte de un reconocimiento a obtener de los otros, e incluso de un "otro generalizado"[12] (*Mead*), y la que explora los efectos del trabajo esclavizado, tal como surge de la lucha primordial, propiamente mítica, de las conciencias en busca de su identidad. Esta experiencia conduce, como sabemos, a un (doble) fracaso. Por un lado, el reconocimiento "unilateral y desigual"[13] que el señor arranca al siervo al final de la confrontación física y simbólica al término de la cual el segundo se ha sometido sin estar en conformidad con el "*reiner Begriff des Anerkennens* (concepto puro del reconocer)", según el cual sólo hay auténtico reconocimiento recíproco cuando las conciencias "*se reconocen como reconociéndose recíprocamente*";[14] por otra parte, si el trabajo forzado que realiza el siervo le dota de una cultura material que, por introducir mediaciones entre el deseo y su satisfacción,[15] le indica el camino hacia la libertad, esta libertad "permanece detenida aun en el interior de la servidumbre [*noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt*]".[16] Ella no ha encontrado la forma institucional de su estabilización que, para el Hegel maduro, será ante todo jurídica.

Además, no podría alcanzar esta forma jurídica, tan negativa es la opinión de Hegel en sus escritos de Jena con respecto a lo que él llama el "Sistema de Propiedad y Derecho [*System von Eigentum und Recht*]". En este sistema —un universo en el que se mueven las representaciones y prácticas del "burgués", del hombre que se rige sólo por su interés privado— sólo es posible una "vida privada universal", explica el artículo sobre el Derecho Natural, y no la "vida universal" auténtica que combina el activismo cívico (*politeuein*) y la especulación filosófica.[17] El código normativo del Derecho tiene, sin duda, su ámbito de validez, precisamente el de las actividades económicas; esta es una intuición que Hegel no abandonará cuando emprenda, al pensar la relación de presuposición recíproca de la sociedad civil y el Estado, la re-

[12] Véase George H. Mead, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press 1972, p. 154.

[13] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 113.

[14] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 110.

[15] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 115: "Die Arbeit [...] ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie bildet".

[16] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, pp. 115-16.

[17] Hegel, *Naturrecht*, GW 4, pp. 457, 458, 455.

conciliación del "burgués (*bourgeois*)" y el "ciudadano (*citoyen*)". Pero esta esfera no tiene entonces ningún potencial ético propio, está condenada a la "nulidad política", y el Derecho (relativo) que le corresponde debe ser estrictamente delimitado, o incluso "reprimido" (*bezwungen)*, como en Platón, por el "arte real" de la política.[18] Y si el Derecho pretende extender su dominio más allá de los límites que le asigna su posición inferior, se convierte en una amenaza, incluso en una violencia que se ejerce en detrimento de la calidad ética de la vida en común: "es ridículo querer considerar todo bajo la forma de esta abstracción, como Derecho: es algo completamente formal, infinito en su multiplicidad, *carente de totalidad* (*es ist lächerlich, alles unter der Form dieser Abstraktion, als Recht betrachten zu wollen: es ist etwas ganz Formelles, in seiner Mannigfaltigkeit unendlich,* ***totalitätslos****)*".[19]

Esta oposición estricta de las esferas ético-política y jurídico-económica se atenúa en la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806, que esboza así lo que será la posición del Derecho en la obra de madurez. Ciertamente, en la continuidad de los escritos anteriores y de la "nostalgia de Grecia" que se expresaba en ellos (Taminiaux, 1967), el manuscrito elogia "la bella feliz libertad de los griegos, que ha sido y es tan envidiada (*die schöne glückliche Freiheit der Griechen, die so sehr beneidet worden und ist*)";[20] pero le opone ahora "el principio superior de la época moderna que los antiguos, que Platón no conocieron (*das höhere Prinzip der neueren Zeit, das die Alten, das Plato nicht kannte*)".[21] ¿Cuál es la razón de esta superioridad del mundo moderno y del tipo de eticidad que le corresponde? Aunque Hegel sigue distinguiendo entre los "estamentos inferiores *(niederen Stände)*" del campesino, el burgués y el comerciante y el "estamento de la universalidad (*Stand der Allgemeinheit)*" a cargo de la Öffentlichkeit, observa que, en lo sucesivo la distinción entre el burgués y el ciudadano, el hombre del Derecho y del interés privado y el hombre de la política y del interés general, *atraviesa a todo individuo*:

> El mismo hombre se preocupa por sí mismo y por su familia, celebra contratos, etc., y del mismo modo trabaja también para lo universal, lo tiene como el fin –por aquel lado se le llama *burgués*, por este otro, *ciudadano* (*Derselbe sorgt für sich und seine Fa*

[18] Hegel, *Naturrecht*, GW 4, pp. 455, 458. Hegel parafrasea aquí *La Política* y luego *La República*.

[19] Hegel, "*System der Sittlichkeit*", GW 5, p. 298. Subrayado mío.

[20] Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 8, p. 262.

[21] Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 8, p. 263.

milie, schließt Verträge, usf. und ebenso arbeitet er auch für das Allgemeine, hat dieses zum Zweck– nach jener Seite heißt er ***bourgeois****, nach dieser* ***citoyen***).[22]

A partir de entonces, la "represión" de la esfera jurídico-económica ya no puede consistir, como sucedía en el artículo sobre el Derecho Natural, en separar (*abtrennen)* del mundo luminoso y apolíneo de la política los "poderes subterráneos (*unterirdischen Mächte*)" del Derecho y la economía; se trata ahora, siguiendo el ejemplo de Atenea en la *Orestíada,* de reconciliar estos dos mundos.[23]

Esta reconciliación se logra en la obra madura, donde la posición del Derecho ya no es la de un "poder" (*Macht)* que amenaza constantemente con violentar los intereses éticos superiores de la comunidad y del individuo. No cabe duda de que la efectividad del Derecho requiere del posible uso de la coacción o coerción (*Zwang*); pero ésta se disocia ahora de la violencia (*Gewalt*), así como de la venganza (*Rache*), mientras que los primeros textos de Jena los asociaban.[24] El Derecho es ahora "el elemento del ser-reconocido [*das Element des Anerkanntseins*]",[25] y ya no es un poder que amenaza con su rigidez la integridad ética de la comunidad al igual que del individuo. Como señalan las *Grundlinien*, los actos jurídicos fundamentales, como el contrato, presuponen un reconocimiento mutuo de los actores jurídicos (personas), porque uno no contrata un esclavo, el cual, a su vez, no puede tener ninguna obligación jurídica con su amo: "El contrato presupone que quienes lo establecen se *reconocen* como personas y propietarios, pues él es una relación del Espíritu objetivo y, de ese modo, el momento del reconocimiento está ya siempre contenido y presupuesto dentro de él" (*Der Vertrag setzt voraus, dass die darein Tretenden sich als Personen und Eigentümer* ***anerkennen****; da er ein Verhältnis des objektiven Geistes ist, so ist das Moment der Anerkennung schon in ihm enthalten und vorausgesetzt*).[26]

[22] Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 8, p. 261.

[23] Hegel, *Naturrecht*, GW 4, p. 458. Véase a este respecto C. Menke, *Recht und Gewalt*, August Verlag, 2012, pp. 20-34.

[24] Véase, por ejemplo, Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 8, p. 232: "El reconocer de la persona en el contrato me hace valer a mí como existente; [...] es precisamente esto lo que contradice la coacción y la violencia, pues me lesiona en mi existencia (*Das Anerkennen der Person im Vertrag lässt eben mich als daseiend gelten*; [...] eben diesem widerspricht der Zwang und die Gewalt, denn in meinem Dasein verletzt er mich)".

[25] Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 8, p. 235.

[26] Véase Hegel, *Grundlinien*, § 71 Anm, p. 76.

Incluso en el pasaje que contiene los juicios más críticos contra el "formalismo del Derecho", a saber, la sección "*Rechtszustand*" del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, no es a este formalismo o a su correlato, la "forma vacía" que es la personalidad jurídica abstracta, a lo que se imputa una "violencia destructiva", sino a lo que justamente está fuera y por encima de este "suelo sin esencia" que es el estado de derecho, a saber, el estado de derecho *privado*; frente al poder ilimitado del "amo del mundo", el Derecho solo revela "su propia falta de sustancia".[27] Al final del proceso de "reconciliación con el tiempo (*Versöhnung mit der Zeit*)" en el que se comprometió Hegel, el terreno para una aprehensión pacífica del Derecho queda despejado, al menos en apariencia. Pero la violencia, es decir, según la definición que he propuesto, un poder que se ejerce sin mediación permanece presente en los márgenes del Derecho, por debajo y más allá del orden normativo que lo instituye.

La violencia conjurada por el Derecho

A diferencia de los escritos anteriores a la *Fenomenología del Espíritu*, la obra hegeliana madura parece a primera vista retomar el esquema clásico antes descrito, según el cual la violencia y el Derecho son antitéticos. Desde el momento en que existe un orden jurídico-político, es decir, por utilizar la terminología clásica, una vez que se ha producido la (necesaria) salida del estado de naturaleza,[28] la violencia está normativamente, si no es que fácticamente, excluida: "Violencia o coacción son, tomadas de modo abstracto, injustas [*Gewalt oder Zwang ist [...], abstrakt genommen, unrechtlich*]".[29] Pero, ¿por qué Hegel, haciendo una reserva (*"abstrakt genommen"*), identifica aquí coacción y violencia? Primer elemento de respuesta: puesto que el Derecho en general, el Derecho Abstracto (privado) en particular, es el "*ser-ahí de la voluntad libre*"[30] —una libertad que, ciertamente, no debe ser pensada según los cánones del pensar del entendimiento, ya que consiste, según su definición especulativa, en estar consigo mismo en lo otro (*Beisichsein im Anderen*)—, la coacción no

[27] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, pp. 260-264.

[28] Véase Kant, *Rechtslehre*, § 41, AA VI, p. 306; y por supuesto el pasaje ya citado de Hobbes, *De Cive*, cap. I, § 13.

[29] Hegel, *Grundlinien*, § 92, p. 88.

[30] Hegel, *Grundlinien*, § 29, p. 45.

tiene cabida allí. Este es el sentido de la distinción de Hegel entre *zwingen* (coaccionar) y *bezwingen* (domar, reprimir):

Como ser viviente el hombre puede ser *reprimido* [*bezwungen*], es decir, su lado físico y, por lo demás, exterior, puede ser puesto bajo la violencia de otros; pero la voluntad libre no puede ser *coaccionada* [*gezwungen*] en y para sí (§ 5), sino solo *en la medida en que ella misma no retorne a sí misma desde la exterioridad* en la que se mantiene fija, o de su representación (§ 7). Solo puede ser coaccionado a algo lo que *quiere* dejar *coaccionar*.[31]

La coacción (*Zwang*) entendida en *strictu sensu* es una violencia; también corresponde a la definición que tomé prestada de Aristóteles: la violencia es lo que coacciona a una cosa a desviarse de su trayectoria. Solo una voluntad que no se ajusta a su concepto, una voluntad que de alguna manera ha elegido la falta de libertad y ha abdicado de su racionalidad inmanente, una voluntad hecha de una "madera retorcida [*krummen Holz*]", como dice Kant,[32] puede ejercer tal violencia. La voluntad libre, en cambio, no puede ser coaccionada, porque entonces se vería privada de la autonomía racional que hace de ella una voluntad objetiva, incorporada en los actos.[33]

Pero la coacción también puede entenderse de otra manera: como una presión institucional que se ejerce sobre una voluntad que se ha desviado de su curso para hacerla volver a la racionalidad, es decir, a ella misma. Desde este punto de vista, la coacción y la violencia no pueden confundirse. Hegel distingue cuidadosamente entre ambas en su análisis del no-derecho (*Unrecht*), y en particular del crimen y el castigo. En efecto, el crimen (*Verbrechen*) es una violencia que "lesiona al Derecho como Derecho [*das Recht als Recht verletzt*]",[34] porque, más allá de la víctima, viola a la personalidad misma como soporte de los derechos.[35] La "coacción primaria" que representa este tipo de actos exige un tipo de contraviolencia: "La coacción tiene *en el* hecho de que se destruye en su concepto la representación real de que la *coacción se suprime mediante coacción*. Por ello no está solamente condicionada jurídica-

[31] Hegel, *Grundlinien*, § 91, p. 88.

[32] Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte...*, 6. Satz, AA VIII, p. 23.

[33] Véase Hegel, *Grundlinien*, § 26, p. 44 (voluntad objetiva); § 29 Anm., p. 45 (voluntad racional); § 258 Anm., p. 203 (voluntad objetiva = voluntad racional).

[34] Hegel, *Grundlinien*, § 95, p. 89.

[35] Hegel, *Grundlinien*, § 36, p. 52.

mente [*bedingt rechtlich*], sino necesariamente, a saber, como *segunda* coacción que es una supresión de una primera coacción".[36]

Pero esta segunda coacción no es precisamente violencia, sino un *Derecho* coactivo (*Zwangsrecht*), porque sólo procede a la *Aufhebung* de la violencia antecedente; es "conservadora", por utilizar el vocabulario de Benjamin, aunque sin la connotación negativa que tiene la palabra en este último.[37] Esta concepción de la pena corresponde a una elección en materia de filosofía penal. En contra de la teoría psicológica de la prevención (la representación de la pena haría retroceder al futuro criminal) y frente a las teorías del mejoramiento que consideran que el objetivo de la pena es la regeneración moral del culpable o su reinserción social, Hegel adopta una concepción abiertamente retributivista: "La supresión del delito es una *retribución (Wiedervegeltung)* en la medida en que, según su concepto, es lesión de la lesión [*Das Aufheben des Verbrechens ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist*]".[38]

Esta concepción de la pena como respuesta a la violencia ejercida en contra de la libertad, "la restauración del Derecho" [*die Wiederherstellung des Rechts*][39] es, sin embargo, problemática cuando se consideran sus formas más severas, que es, por supuesto, el caso de la pena de muerte. Hegel no ignora los argumentos abolicionistas formulados, siguiendo a Beccaria, por los juristas "ilustrados". Sin embargo, él considera que, por un lado, se basan en una concepción contractualista errónea del Estado y, por el otro, que ignoran la finalidad misma de la pena. Según él, la pena no es sólo para restaurar el Derecho objetivo (*the law*) anulando la violencia que constituye su violación, lo que también hace en cierto modo la venganza;[40] es sobre todo para restablecer lo que hace del criminal un verdadero sujeto de derecho, su personalidad, que él mismo ha dañado al perjudicar la vida de otros:

[36] Hegel, *Grundlinien*, § 93, p. 88.

[37] Véase Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, pp. 189-190.

[38] Hegel, *Grundlinien*, § 101, p. 93.

[39] Hegel, *Grundlinien*, § 99, p. 91.

[40] Véase Hegel, *Grundlinien*, § 103, p. 95: "la exigencia de una justicia liberada del interés subjetivo y de la figura, así como de la contingencia del poder, por lo que se trata de una justicia *no vengadora*, sino castigadora ("*die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie vonder Zufälligkeit der Macht befreiten, so nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit*").

> La violación que afecta al delincuente no es sólo justa (*gerecht*) *en sí*, como justa es al mismo tiempo su voluntad existente *en sí*, una existencia de su libertad, *su* derecho. Es por lo tanto un *derecho puesto en el criminal* mismo, es decir, en su voluntad *existente*, en su acción. En efecto, en su acción, en cuanto acción de un *ser racional*, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo *su* derecho [...] Al considerar que la pena contiene *su* propio *derecho*, se *honra* al criminal como un ser racional.[41]

Naturalmente, esta concepción de la pena como restablecimiento del Derecho subjetivo del culpable ("*sein eigenes Recht*") nos parece exorbitante; pero ello se debe a que la concepción metafísica del Derecho de Hegel nos ha resultado en muchos aspectos extraña. Este concepto implica la idea de que, incluso el castigo más severo, no debe considerarse como una violencia ejercida desde el exterior, por la "sociedad", contra una voluntad empírica recalcitrante, "irrecuperable", sino como la exigencia interna de hacer que el querer de la voluntad —un querer de la voluntad siempre inscrito en los actos— esté en conformidad con su propio concepto, con la idea de una voluntad libre y racional.

La violencia, "antes" y "después" del Derecho

Si el objetivo, o uno de los objetivos de la empresa hegeliana es, en efecto, disociar el Derecho y la violencia, ésta última permanece, sin embargo, en los márgenes del orden jurídico. En primer lugar, ella lo enfrenta constantemente bajo la forma de la violación del Derecho (*Unrecht*) que reduce al Derecho a ser solo una "apariencia" (*Schein*) y provoca la respuesta coactiva del sistema jurídico.[42] Pero la violencia es también lo que históricamente origina al Derecho, contra lo que este se instituyó, al mismo tiempo que el orden político. Una adición a la *Enciclopedia* vincula explícitamente la violencia del combate "prehistórico" por el reconocimiento a lo que se denomina clásicamente el estado de naturaleza y subraya lo que diferencia el orden social y político constituido de este último, a saber, la efectividad y la reciprocidad del reconocimiento:

[41] Hegel, *Grundlinien*, § 100, pp. 92-93.

[42] Hegel, *Grundlinien*, § 82, p. 85.

Para prevenir algunos malentendidos [...] debemos hacer aquí la observación de que la lucha por el reconocimiento en la forma extrema en que ha sido dada puede tener lugar solamente en el *estado de naturaleza* en el que los seres humanos son solamente como *individuos*; por el contrario, es algo que se encuentra distante de la sociedad civil y del Estado, porque allí ya se encuentra dado lo mismo que constituye el resultado de aquella lucha, a saber, el ser-reconocido. En efecto, aunque el Estado puede *surgir* también mediante *violencia;* sin embargo, él no se basa sobre ella. En su producción la violencia ha traído a la existencia sólo algo que es en y para sí justificado, las leyes, la Constitución.[43]

Así, si ella es efectivamente el *origen* del Derecho y del Estado, la violencia, que es por naturaleza anómica, no puede ser su razón de ser o su *principio*:

> La lucha por el reconocer y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* del que ha brotado la vida en común de los seres humanos como un comienzo de los *Estados*. La *violencia* que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del Derecho, aunque sea el momento *necesario* y *justificado* del tránsito desde el *estado* [*Zustand*] de la autoconciencia [que se encuentra] sumergida en el deseo y la individualidad hacia el estado de la autoconciencia universal (*Zustand des allgemeinen Selbstbewusstseins*). Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los Estados, no su *principio sustancial*.[44]

Más claramente que la *Fenomenología del Espíritu*, la *Enciclopedia* subraya el carácter prepolítico, prejurídico y literalmente prehistórico, pero, sin embargo, *necesario*, de la lucha por el reconocimiento allí donde los individuos "se quieren coaccionar el reconocimiento [*sich Anerkennung erzwingen wollen*]":[45] esta lucha sólo puede tener lugar "antes del inicio de la historia realmente efectiva [*vor den Anfang der wirklichen Geschichte*]".[46] En efecto, si la existencia política, la "*reunión* en tanto que tal",[47] sólo tiene lugar en un contexto de reconocimiento mutuo de los individuos basado en un sentimiento de copertenencia, un enfrentamiento en el que una de las partes coacciona a la otra a someterse (mediante la violencia física o simbólica) sólo puede tener lugar en un contexto extrapolítico. Pero, ¿en qué es la violencia de esta lucha

[43] Hegel, *Enzyklopädie*, § 432 Zusatz, GW 25-2, p. 1079.

[44] Hegel, *Enzyklopädie*, § 433 Anm, GW 20, p. 431.

[45] Hegel, *Enzyklopädie*, § 432 Zusatz, GW 25-2, p. 1080.

[46] Hegel, *Grundlinien*, § 349 Anm, p. 277.

[47] Hegel, *Grundlinien*, § 258 Anm, p. 201.

un "momento necesario y justificado"? Ella lo es porque sólo la violencia (la "sumisión a un amo") puede interrumpir el ciclo indefinido y estéril de la violencia "natural". Aquí nos encontramos con el tema del "derecho de los héroes", mencionado varias veces en las *Grundlinien*:[48] el "derecho" del héroe fundador (Teseo es aquí el paradigma) consiste en poner fin por medio de la violencia a la violencia del estado de naturaleza (cuya realidad es contrafáctica), creando así las condiciones para un reconocimiento que ya no está basado en la extorsión y sea unilateral, y por tanto inauténtico, sino recíproco y, por tanto, jurídico y político. A decir verdad, este derecho *infra-jurídico* no es propiamente un derecho: es un "hecho" (mítico, pero qué importa) que crea al Derecho. Así, la violencia, que la filosofía política clásica (y Hegel en cierta medida) se esfuerza por expulsar del Derecho, sigue siendo su condición marginal de efectividad; es esta violencia instauradora o instituyente (*rechtssetzende*) la que Benjamin asocia, quizá erróneamente, con la violencia conservadora.

Otra forma de violencia, más cercana en cierto sentido a la "violencia divina" de Benjamin, se encuentra más allá del Derecho: es la violencia *trans-jurídica* que opera en el terreno de *la Weltgeschichte* y que marca la sucesión aparentemente caótica de las civilizaciones dominantes. También en este caso la relación entre el Derecho y la violencia es compleja. La violencia es omnipresente en la historia —Marx dirá que es su partera (*Geburtshelfer*)[49]—, y esta historia, la historia del *mundo*, sacrifica sin piedad a sus sucesivos actores, que se han convertido en *rechtlos* [carentes de derecho] después de haber tenido un "derecho absoluto" durante un tiempo como vectores provisionales de la "ocupación del Espíritu del mundo [*Geschäft des Weltgeistes*]".[50] Pero esta violencia histórica está, *para el filósofo y sólo para él*, al servicio no de la "necesidad abstracta y carente de razón de un ciego destino" [*abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals*], sino de la razón y la libertad que se abren paso por los meandros de la historia;[51] es por eso que su obra puede expresarse en el lenguaje del Derecho, aunque el titular último de este Derecho —el *Weltgeist*— sólo exista bajo la mirada metahistórica del filósofo que detecta

[48] Hegel, *Grundlinien*, § 93 Anm. p. 88; § 167 Anm. p. 149; § 350 p. 277.

[49] Véase Marx, *El Capital*, Libro I, MEW, Bd. 23, p. 779: "Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht (La violencia es la partera de toda vieja sociedad que se embaraza de una nueva)". Expresión recogida por Engels en *Anti-Duhring*, MEW, Bd. 20, p. 171.

[50] Hegel, *Grundlinien*, § 344 y 347, pp. 275-276.

[51] Hegel, *Grundlinien*, § 342, p. 274.

la luz del Espíritu en el tortuoso trabajo del "viejo topo valiente" que de ese modo cesa de ser *schicksalhaft* [fatalidad del destino].[52]

Conclusión

El autor de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, que se tomó en serio la violencia, no escribió una *Crítica de la violencia*. De hecho, el Hegel maduro no niega el juicio emitido en su primer manuscrito sobre la *Constitución de Alemania*, según el cual los hombres se equivocan al descuidar, por medio del idealismo, "la verdad que reside en el poder" [*die Wahrheit, die in der Macht liegt*].[53] Pero, precisamente, la potencia [*puissance*] o el poder [*pouvoir*, *Macht]* no es violencia, porque el poder, ya sea del Derecho, del Estado o incluso del Espíritu del mundo, está siempre vinculado a la racionalidad, a través de las mediaciones que pone en juego. La violencia es un poder que se ejerce de manera "destinal", sin mediaciones; es, en este sentido, rebelde a la racionalidad, algo en lo que Benjamin habría estado de acuerdo tratándose de la violencia "divina", precisamente en la medida en que es "*rechtsvernichtend*" [aniquiladora del Derecho] (Benjamin, 1991: 199). Pero la posición de Hegel es más compleja que eso: si la violencia —la del estado de naturaleza o la de la "guerra total"— es irracional, también puede, al volverse en cierto modo contra sí misma, abrir el camino a su propia negación, trabajar hacia su propia *Aufhebung*. No es otra cosa, se podría decir, que haber retomado una idea muy antigua: *discordiā concors*, la concordia proviene de la discordia. Pero hay más: la violencia, tal como lo ilustra el (no) derecho de los héroes, no solo abre el camino hacia la paz (que también puede ser el camino a los cementerios), sino también al espacio de las normas jurídicas y políticas. La cómoda ficción del "derecho del primer ocupante", tan enérgicamente denunciada por Rousseau,[54] puede entenderse también como una parábola que ilustra esta constitución del Derecho en y por aquello que

[52] Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. VII, p. 2112 (alusión a *Hamlet*, acto I, esc. 5). La imagen es retomada por Marx en *Der achtzehnte Brumaire* des Louis Bonaparte, MEW, Bd. 8, p. 196.

[53] Hegel, Über *die Reichsverfassung*, hrsg. von H. Maier und K. R. Meist, Meiner 2004, p. 103.

[54] "El primer hombre que, habiendo acotado un terreno, dijo: esto es mío, y encontró gente lo suficientemente simple como para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres Complètes, t. IV, Gallimard, 1964: 164).

lo niega radicalmente. En este sentido la teoría hegeliana del Derecho Abstracto, y en particular su teoría de la propiedad, no puede considerarse como simplemente *right-based*. (Waldron, 1998: 343 389).[55]

Bibliografía

Adorno, T. W. (2003). *Negative Dialektik*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno. (Edición francesa: Payot, París, 2001).

Adorno, T. W. y Max Horkheimer (1944) (2003). *Dialektik der Aufklärung*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno. (Edición francesa: *La dialectique de la raison*, Gallimard, París, 1974).

Agamben, G. (1997). *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Éditions du Seuil. París.

____ (1995). *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Payot. París.

Aristóteles (1936). *Física*, edición, traducción y comentario de W. D. Ross. Clarendon Press. Oxford.

____ (1934). Ética a Nicómaco, edición de H. Rackham. Loeb Classical Library. Nueva York y Londres.

Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*, Bd.II.1. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Éd. du Seuil. París.

Engels, F. (1962). "Anti-Duhring. Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie, politische Oekonomie, Sozialismus" en *Marx-Engels Werke* (*MEW*), Bd. 20. Dietz Verlag. Berlín.

Grimm, J. y Grimm, W. (s.p.i). *Deutsches Wörterbuch*. Disponible en: https://woerterbuch-netz.de/?sigle=DWB#5 .

Habermas, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Haym, R. (1857). *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Rudolph Gaertner. Berlín.

Hegel, G. W. F. (2004) *Über die Reichsverfassung*, edición de H. Maier y K. R. Meist. Felix Meiner. Hamburgo.

____ (1968). "*Naturrecht (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes)*" en *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

[55] Véase Jeremy Waldron, *The right to private property*, capítulo 10, Oxford University Press.

_____ (1998). "System der Sittlichkeit" en *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Felix Meiner/ Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

_____ (1971-1976). "Jenaer Systementwürfe" en *Gesammelte Werke*. Bde. 6, 7, 8. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

_____ (1980). "Phänomenologie des Geistes" en *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

_____ (1981). "Wissenschaft der Logik" en *Gesammelte Werke*. Bde. 11-12. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

_____ (1992). "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" en *Gesammelte Werke*. Bd. 20. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

_____ (2009-2012). "Grundlinien (Grundlinien der Philosophie des Rechts)" en *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Felix Meiner/Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburgo/Düsseldorf.

_____ (1972). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traducción de P. Garniron. Vrin. París.

Hobbes, T. (1983). *De cive. The English version entitled, in the first edition, Philosophical rudiments concerning government and* society, edición de Howard Warrender. Clarendon Press. Oxford.

_____ (1968) *Leviathan*. Penguin Books. Londres.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Kant, I. (1797 y 1880). *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. 6 y 8. Berlín.

Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini*. Nijhoff. La Haya.

Marx, K. (1988). "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte" en *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 8. Dietz Verlag. Berlín.

_____ (1962). "Das Kapital. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals" en *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 23. Dietz Verlag. Berlín.

Mead, G. H. (1972). *Mind, Self, and Society*. University of Chicago Press. Chicago.

Rousseau, J-J. (1964). *Œuvres Complètes*. Vol. IV. Gallimard. París.

Spinoza, B. (1861). *Œuvres de Spinoza*, tomo 3. Charpentier. París.

Taminiaux, J. (1967). *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme Allemand: Kant et les Grecs dans l'ittinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*. Nijhoff. La Haya.

Waldron, J. (1988). *The right to private property*. Oxford University Press. Oxford.

Weber, M. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mohr. Tubinga.

Kant y Hegel sobre soberanía y derecho de gentes

Manuel Jiménez Redondo
Universidad de Valencia

A quien se haya ocupado simultáneamente de dos obras de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu*[1] (1807) y la *Filosofía del Derecho*[2] (1821), seguramente le habrá llamado la atención la diferencia de estructura entre el capítulo VI de la *Fenomenología de espíritu* y la *Filosofía del Derecho*. La eticidad y con ella el Estado moderno de la *Filosofía del Derecho* parecen estar ausentes en la *Fenomenología del Espíritu*; propiamente solo se habla de eticidad y Estado a propósito de Grecia. En ese capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* el orden de las *figuras* de la conciencia no es un orden histórico sino lógico, e igualmente ocurre con las *esferas* en la *Filosofía del Derecho*. Pero en la *Filosofía del Derecho* ese orden es casi el inverso que el del capítulo VI de la *Fenomenología*; ya me referí a esto en una nota de la traducción de la *Fenomenología del Espíritu* al español (*FE*: 1111).[3] En el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, de lo primero que se habla es del "espíritu verdadero, la eticidad". Después, del "Estado de derecho". Después, del Espíritu extrañado de sí mismo, que se desconoce a sí en su más-allá, en la infinita distancia de sí, a la vez que se sabe como lo absoluto. Después se habla de la Ilustración, que en realidad también se desconoce a sí misma en lo que se refiere a su relación con el Espíritu extrañado de sí, es decir, que no logra entenderse a sí mismo en todo su alcance. Se pasa después a hablar de "la libertad absoluta y el terror", esto es, de la "convulsión ideal y real de la realidad"

[1] Citado en lo que sigue como Hegel, *FE*.

[2] Citado en lo que sigue como Hegel, *FD*.

[3] A propósito de la *figura* de conciencia moral como *Gewissen* hablé también de "eticidad posrevolucionaria", que, como se verá al final, puede tener su sentido.

que supone el hacerse valer el Espíritu en su retorno desde el más-allá a la realidad, de la Revolución Francesa. Y finalmente, algo así como la reconciliación del Espíritu consigo mismo viene representada por dos figuras de la moralidad; Hegel introduce primero una *moralisches Bewusstsein* (que hemos de traducir por *conciencia moral*) en cuya dialéctica Hegel consuma la crítica ilustrada de la religión en forma de una crítica de la "visión moral del mundo" de Kant y Fichte, y una *Gewissen* (que asimismo hemos de traducir por *conciencia moral* y de la que propiamente vamos a hablar) que se sabe como conciencia de lo absoluto en sentido subjetivo y objetivo, conciencia que tiene por objeto lo absoluto y en ello no puede entenderse sino como autoconciencia que tiene por protagonista lo absoluto, en dos formas: como *alma bella* cuando se abisma y consume en sí como auto-intuición de Dios, y como conciencia que pide perdón y perdona, como orden de reconciliación, cuando se entiende como conciencia práctica, activa (Hegel, *FE*, 2015: 743). Por más vueltas que se le dé, esa conciencia moral o *Gewissen*, cuyo concepto también procede de Kant y que desde ahora voy a llamar ya simplemente *conciencia moral*, no es que ocupe el lugar que en la *Filosofía del Derecho* ocupa la eticidad y dentro de ella el Estado, sino que más bien no les deja sitio. Hegel se refiere a ella al final de la segunda parte de la *Filosofía del Derecho* como la subjetividad que se sabe como lo absoluto, que se encuentra puesta en el lugar de él, y dice de ella que en la *Fenomenología del Espíritu* se habló mucho de esa conciencia moral, pero en otra dirección, sin precisar en qué dirección. "Espíritu verdadero, eticidad", Derecho Abstracto, conciencia de lo absoluto que se vuelve real, y conciencia moral son las figuras en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*. Derecho Abstracto, moralidad, y eticidad, incluyendo en esta última la familia, la sociedad civil, el Estado y la historia universal, son las esferas en la *Filosofía del Derecho*, en un orden casi al revés que en la *Fenomenología del Espíritu*. La pregunta es entonces qué ha ocurrido entre ambas obras. De atenernos a la *Fenomenología del Espíritu* parece que sobra la eticidad, o limitándonos a su principal ingrediente, sobra el Estado. Según la *Filosofía de Derecho*, en cambio, la esfera de la eticidad, cuyo principal ingrediente es el Estado, queda en el centro como la esfera en la que el Derecho Abstracto y la moralidad se absorben. Si según la *Filosofía del Derecho* el Derecho y la conciencia moral se suprimen y superan en eticidad, según la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia moral es la *figura* última en el desenvolvimiento de la experiencia de la conciencia, en la que cobran su sentido último y alcanzan su verdad todas las anteriores. Sin eticidad la conciencia

moral, en la que queda asumido el Derecho, sería un concepto sin objeto, un juicio en definitiva que no puede ser verdadero.

A esto cabría replicar que ello es natural. La *Fenomenología del Espíritu* es la "ciencia de la experiencia de la conciencia", por tanto, del Espíritu subjetivo. Todavía no está introducida la doctrina del Espíritu objetivo. Esta se introduce en la tercera parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* una vez que la teoría del Espíritu subjetivo queda acabada. Ahora bien, precisamente esa introducción es la cuestión. ¿Por qué habría que introducir como último ese concepto, esa esfera, que en la *Fenomenología del Espíritu* parece cuidadosamente evitarse en ese lugar lógico? Se trata de una pregunta farragosa en apariencia, en realidad muy fácil de responder, y no carente de importancia práctica, como veremos.

En un sentido distinto, aunque análogo, el concepto de eticidad de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en el sentido que Hegel le da, es decir, como aquel en que lógicamente habrían de cancelarse los conceptos de derecho y moralidad, parece también eludirse en planteamientos de ciencias sociales no ajenos a la *Filosofía del Derecho* de Hegel e incluso dependientes directamente de ella. Se lo elude, digamos, como *concepto filosófico* por vía de *traducción* a ciencias sociales.

En su libro *Sociedades. Perspectivas evolutivas y comparativas*, T. Parsons (1966) introduce un doble esquema que puede ayudarnos a aclarar esto. En el primer esquema se trata del sistema que forman los ingredientes de la acción humana y de las funciones que esos ingredientes cumplen en ese *sistema general de la acción humana*; y en el segundo, de los ingredientes del *sistema social* como subsistema del sistema general de la acción humana y sus funciones.

No hay acción humana sin pautas y mantenimiento de pautas, función que cumple el *sistema cultural*. No hay acción humana sin un contexto articulado de interacción, función *integrativa* que cumple el *sistema social*. No hay acción humana que no sea ejercicio de la función de obtener fines en la modalidad que fuere, función que cumple el *sistema de la personalidad*. Y no hay acción humana sin adaptación al medio natural, función adaptativa que cumple el *organismo psicofísico*, que es el elemento de naturaleza que sostiene al sistema de la personalidad. El sistema de la acción limita con la *realidad última*, a la que llamamos Dios, por el lado del sistema cultural, y con la *naturaleza física* por el lado del organismo psicofísico. Estos subsistemas constituyen de abajo arriba una jerarquía de factores condicionantes y de arriba abajo una jerarquía de factores de control.

Si ahora pasamos al *sistema social* como *subsistema integrativo* del sistema general de la acción, nos encontramos que no hay sistema social sin instituciones encargadas de la elaboración y mantenimiento de pautas, ellas son el *subsistema cultural* del sistema social; que no hay sistema social, es decir, sistema integrativo de la acción humana sin una *comunidad societal*, que es la trama de integración misma convertida en tema, por lo general para las sociedades modernas el Derecho en ejercicio; que no hay sistema social como subsistema del sistema de la acción si no se cumple la función general de obtención de fines y, junto con ello, de hacer valer la trama de integración misma como siendo ella misma un fin, de ello se encarga el *subsistema político*; y que no hay sistema social sin *subsistema económico*, que cumple la función de adaptación al medio natural.

Tanto en el sistema general de la acción como en el sistema social como subsistema del sistema general de la acción, la relación entre subsistemas es de *interpenetración*, dice Parsons. Es decir, esos subsistemas son distintos aspectos, momentos o elementos de lo mismo, de la existencia del Ser capaz de lenguaje y de acción, pero aspectos, momentos o elementos que tienen lógicas distintas y a veces contrapuestas. Por lo demás, estos esquemas pueden parecer incluso ingenuos, pero por de pronto nos alejan de considerar el sistema social como un conjunto de personas o de confundir sociedad con orden político, por ejemplo; una sociedad no se compone de personas y no es más o menos lo mismo que un orden político; es conceptualmente impreciso hablar así. El sistema social es el subsistema integrativo del sistema general de la acción humana, que él mismo tiene por núcleo la *comunidad societal* y que consta, junto con eso, de un *subsistema cultural*, de un *subsistema político* y de un *subsistema económico*. Y si lo consideramos como elemento del sistema general de la acción, tiene como entornos el *sistema cultural*, el *sistema de la personalidad* y el *organismo psicofísico*, que *no* son elementos del sistema social. Esta manera de mirar no es ajena a Hegel, sino que, en otros términos, es la de Hegel. De hecho, Hegel acostumbra a ella y ella acostumbra a la de Hegel. Pero no es este aquí el tema.

Por otro lado, no hay ningún subsistema social que sea lo determinante, la base, respecto a la que todos los demás sean en última instancia lo determinado, la superestructura; es esta una generalización de la tesis de Max Weber en la Ética protestante *y el Espíritu del capitalismo* contra el materialismo histórico. Ante cualquier importante hecho o acontecer social habrá que ver de dónde le viene la determinación a la que hemos de recurrir para entenderlo. Todo se relaciona con todo,

todo tendrá desde luego un aspecto cultural, societal, político y económico, pero, aun así, no es lo mismo que lo determinante se halle en la cultura, en lo societal, en lo político o en lo económico; o que se trate de un acontecimiento natural como la extinción de los dinosaurios que deja el espacio libre para la evolución de los vertebrados siendo el ente capaz de conocimiento y de acción uno de ellos desde un punto de vista del entorno natural.

Pues bien, lo que por parte del agente es *tema* en la acción pertenecerá a uno de esos subsistemas, y todo lo demás pasa a convertirse en trasfondo de ello que queda a espaldas del agente. El teórico de la sociedad que se interesa temáticamente por la acción humana socialmente relevante en el aspecto que fuere, mira al agente de frente en el hacer de este, y reconstruye aquello que al agente le queda a la espalda y no ve mientras no surja nada que lo cuestione, sino que lo está suponiendo como aquello de que se nutre o como terreno sobre el que pisa. Partiendo desde luego de T. Parsons y también de E. Husserl y proviniendo además de Hegel, como es el caso de J. Habermas, el teórico puede muy bien proponer que introduzcamos el concepto de *mundo de la vida* social con los componente de *cultura*, *sociedad* y *personalidad*, que, en cuanto se reproduce a través del medio que es la *acción comunicativa* y del *discurso* como forma de reflexión de esta, podemos distinguir de aquellos aspectos de la existencia también social que son lo *económico* y lo *político*, que se producen y auto-reproducen, respectivamente, a través de los medios que son el *dinero* y el *poder* político-administrativo y afines. Esos medios dependen del mundo de la vida en lo que respecta a supuestos normativos, pero muy bien pueden desarrollar una dinámica que distorsione sistemáticamente la lógica comunicativa del mundo de la vida.[4]

Pues bien, lo que busco subrayar con esto, es que a partir de Parsons y otros, de la sociología fenomenológica y de la teoría sociológica de tipo sistémico de Parsons, de N. Luhmann y otros, ha podido desarrollarse un concepto articulado de *mundo de la vida y sistema* que quiere traducir el concepto de *eticidad* de Hegel en lo que se refiere a familia, sociedad civil, orden político, y demás, para el que no se necesita recurrir para nada a la *Lógica* de Hegel. Es, si se quiere, un concepto de eticidad que cubre o puede cubrir toda la temática, la totalidad de las esferas y momentos que Hegel quería cubrir con ese concepto, pero que es un concepto de una

[4] Para una exposición exhaustiva esta compleja conceptuación de Habermas y su relación con la de Parsons, véanse los capítulos VI y VII de Habermas, 1988.

teoría sociológica, de un saber *empírico*, no de una ciencia *filosófica* que se centre en la necesidad del desenvolvimiento *lógico* de ese concepto en el que los conceptos derecho y moralidad *especulativamente* se cancelen; y este saber no deja lugar para el concepto de eticidad como concepto filosófico. J. F. Kervégan, me parece que un tanto ingenuamente, celebra en su comentario a la *Filosofía del Derecho* de Hegel que *eticidad* en el sentido de Hegel y *monde vécu* en el sentido de Husserl y definitivamente en el sentido que tiene en *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas son el mismo concepto, con vocabulario distinto (Hegel, 2013: 96). Así es más o menos. Pero entonces, en lo que se refiere a la existencia moderna, sobra el concepto de *eticidad* de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, lo mismo que parece sobrar en la *Fenomenología del Espíritu*, no ya solo porque la teoría sociológica que opera con el concepto de *monde vécu* dependiente de Hegel cubre para la existencia moderna todo lo que cubre el concepto de eticidad de Hegel (esto no sería lo más importante), sino principalmente porque la *filosofía* práctica de que se sirve el concepto de *monde vécu* y queda incorporada en él para dar razón de los *supuestos normativos* de la *acción comunicativa* y de su forma de reflexión (*discurso*) e insertarlos en la reflexión sociológica crítica no es el Derecho y la moral superados en eticidad de Hegel, sino la filosofía práctica de Kant. Y es el propio Hegel quien dice expresamente en la *Filosofía del Derecho* que, si adoptamos la filosofía práctica de Kant, se vuelve imposible el concepto de eticidad en el sentido que tiene en Hegel: "En su forma de expresarse Kant utiliza con preferencia la expresión *moralidad* [sobre la de *eticidad*], al igual que por lo demás los principios prácticos de su filosofía se limitan por entero al concepto de moralidad e incluso hacen imposible el punto de vista de la eticidad, más aún, expresamente lo destrozan y lo soliviantan" (Hegel, *FD*, § 3). Y en efecto, por un lado, esta *traducción* vuelve inútil el concepto de eticidad y, por otro, detiene a la filosofía en el concepto de conciencia moral de Kant, concepto que vuelve imposible el concepto de eticidad, como veremos.

En un *aspecto* que tiene que ver tanto con la *interpenetración* del subsistema político con el económico, como con la forma en que Hegel introduce el campo del Derecho *de gentes y derecho cosmopolita*, como con el contraste y tensión entre los conceptos de conciencia moral y eticidad, que Hegel señala, la *Filosofía del Derecho* de Hegel puede resultar desconcertante. Se diría que es una obra que, por genial, acaba resultando siniestra. Es la obra en que mejor se describe la dinámica del sistema de Estados so-

beranos modernos.[5] En esa descripción comparecen los principales representantes del pensamiento político, del pensamiento jurídico, de la economía política clásica, de la teoría sociológica naciente, etc. Los que no comparecen, quedan ya inmediatamente a la vista desde dentro mismo de la *Filosofía del Derecho*, como es el caso de Marx en el §245 y en el §246. Y los que ni comparecen ni quedan inmediatamente ya a la vista, se vislumbran, sin embargo; y así, en el §245, aparte de Marx, se vislumbra Keynes de la mano de la idea Malthus de *demanda efectiva*: una demanda de bienes tal que para producirlos sea menester el pleno empleo de la población en edad de trabajar, idea que conlleva a su vez la perspectiva de consumo masivo y de poder evitar la exclusión en general. Pues bien, la sociedad civil, tal como se organiza, por rica que sea y por magnífica que resulte en una producción de riqueza como nunca antes la había conocido la especie humana, no es nunca lo suficientemente rica como para evitar que una parte de la población caiga por debajo del nivel de subsistencia y con ello para evitar la exclusión social, es decir, para evitar que le nazca dentro de ella su propia *negación* (Hegel, *FD*, § 245). Y empujada por esta auto-negación interna, por esta "dialéctica suya", la sociedad civil, dice Hegel, "se ve llevada más allá de sí misma". *Primero*, como *esta determinada sociedad* (Hegel, *FD*, § 246), en términos de expansión económica, política y militar, buscando en el exterior los medios que necesita para hacer frente en el interior a esta dialéctica, y con ello reestructurando el mundo todo a imagen de la sociedad civil occidental moderna y en todo caso desarticulando casi por completo los principios y vigencia de cualquier otro tipo de existencia social que se le resista; y el mundo, así occidentalizado, convertido al cabo todo él culturalmente en "heterodoxia de la cultura occidental" (Weber), revierte sobre Occidente relativizándolo a su vez y convirtiéndolo culturalmente en una "heterodoxia" más, en una *particularidad* más, de la propia cultura occidental universalizada. Y *segundo*, por esta "dialéctica suya" la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma, también *como tal sociedad* (Hegel, *FD* § 256). Y eso puede querer decir dos cosas distintas.

La primera es que se ve llevada más allá de sí misma como tal sociedad en el sentido de que queda patente que la sociedad civil no puede ser sin un orden distinto de ella que la enmarque y medie entre sus elementos, cuyo movimiento, si no, la haría imposible. Se trata del orden estatal.

[5] Más que a la tercera parte, sección tercera "El Estado", me estoy refiriendo a la tercera parte, sección segunda "La sociedad civil".

Y la segunda interpretación que puede hacerse de este "más allá de sí misma también como tal sociedad" es que la *dialéctica* de la sociedad civil haría que el orden político que la enmarca, que querría absorber esa dialéctica, pero que en su forma simplemente se revela como superestructura de lo económico subyacente, se viniese abajo junto con el sistema económico. Este "más allá de sí misma" significa entonces un orden económico distinto en un orden social distinto, las mediaciones necesarias entre cuyos elementos se producen en el marco de orden político también distinto. Esta es la idea de fondo de Marx y del marxismo en general.

Pues bien, cuando se dan vueltas a todas estas cosas, pegándose a la *Filosofía del Derecho* de Hegel o despegándose de ella o incluso intentando irse muy lejos de ella, uno se convence cada vez más de que la *Filosofía del Derecho* de Hegel, a la que además, para que no rechine, se la puede forzar a dejarse leer en términos democrático-liberales (incluso en los puntos, muy precisos y mostrables, en que ella decididamente y expresamente se niega a serlo), es la descripción más perfecta que cabe encontrar del movimiento de las sociedades modernas, de la sociedades que salen de las revoluciones de los siglos XVII y XVIII y de la Revolución Industrial que a lo largo de los siglos XIX y XX se convierte en revolución tecnológica. Y precisamente cuando uno trata de despegarse del libro se percata de que la *Filosofía del Derecho* es también un perfecto mapa de todos los lugares lógicos (por así decirlo) de la existencia política y social moderna, de modo que una cosa es el lugar lógico que Hegel ocupe o que uno decida ocupar incluso en contra de Hegel y otra el mapa completo de todos los lugares lógicos que la *Filosofía del Derecho* es. Uno puede ser tradicionalista, liberal, demócrata, demócrata-liberal, marxista, fascista, reformador social, soñador social, etc. O también nada, simplemente un alma socialmente adormilada o también un "alma bella"; pero sea uno lo que fuere, que puede ser una cosa muy distinta de lo que el autor Hegel es y quiere ser, uno está "previsto" en la *Filosofía del Derecho* de Hegel mejor que en ningún otro sitio. Este libro se convierte ya en imprescindible por solo eso.

Ahora bien, digo que, cuando uno durante mucho tiempo ha mantenido este juego de proximidades y distancias con la *Filosofía del Derecho* de Hegel, y este es el *aspecto* a que me refería inicialmente, uno repara en algo muy simple, en lo que, sin embargo, ya siempre se estaba. El movimiento que Hegel está describiendo, el movimiento de la sociedad moderna y del sistema de Estados modernos, es el conducente en definitiva a una catástrofe. Es la catástrofe de civilización que se consuma

en los años treinta del siglo xx, que se abre con la Primera Guerra Mundial, termina con la Segunda y en la que al orden liberal en ruinas le aparece al lado con la Revolución Soviética un orden nuevo que en idea se proclama a sí misma como superación del orden liberal, pero que vuelve a mostrarse por debajo de él cuando este, en la posguerra, consigue reconstruirse en términos keynesianos, de modo que las sociedades en las que se había impuesto el socialismo de Estado tienen que hacer una "revolución recuperadora" (Habermas), de vuelta al orden liberal. Con lo cual también la historia de la idea revolucionaria se mostraría en buena parte como un movimiento catastrófico que yerra su fin. Y podíamos seguir hasta nuestro presente.

Pues bien, resulta que en la perfecta descripción que Hegel hace de la lógica del movimiento del sistema de las sociedades modernas Hegel entiende ese movimiento como un desenvolvimiento interno y consumación de la *razón autoconsciente*. Pero si se trata de toda una catástrofe, podemos muy bien decir con Th. W. Adorno que Hegel cuando más razón tiene es precisamente cuando no tiene ninguna, pues lo que deja conceptualmente a la vista como razón es la pura sin-razón, a no ser que la historia de la civilización y del progreso haya de entenderse como una historia de una catástrofe, conforme a las ideas de Walter Benjamin en *Sobre el concepto de historia* y en *Fragmento teológico-político* (1980: 251) que entonces también habrían de caber en Hegel, convirtiendo la dialéctica de este en *dialéctica negativa*.

Esta manera de considerar a Hegel de Th. W. Adorno (1970) en sus *Tres estudios sobre Hegel*, *Dialéctica negativa* y otros textos estuvo muy presente en la Teoría crítica del momento en lo que se entendió como el paso de esta de Hegel a Kant. Se trataba de evitar a un Hegel que, conceptualmente, con la dialéctica negativa, empezaba a sonar a imposible. Este paso venía a consistir en abandonar la equivocidad de Hegel y en reconstruir el mapa del mundo moderno-contemporáneo que la *Filosofía del Derecho* representa o anticipa, recurriendo a la teoría sociológica y la teoría económica contemporáneas, disolviendo al Marx hegeliano en los conceptos de estas y en Keynes, y recurriendo a la base normativa proporcionada por filosofía práctica de Kant.

Pero en esa teoría crítica, planteamientos como el de J. Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* están tan ligados al orden europeo de la posguerra que cuando este empieza a desdibujarse desde fines de los años ochenta, no hay más remedio que pasar a revisar todos esos supuestos que como tales nunca son tema en ese libro y, con ello, volver a las fuentes, también a las filosóficas. Baste decir, por ejemplo, que, como supuesto de fondo, el protagonista de *Teoría de la acción comu-*

nicativa de Habermas es en definitiva un Estado nacional europeo de la posguerra en relación de complementariedad funcional keynesiana con una economía nacional. (Y en un contexto muy distinto algo análogo sucede en *Una teoría de la justicia* de Rawls). De tal supuesto queda hoy más bien poco. En esta situación las fuentes vuelven a anunciarse y a exigir ser repasadas de nuevo en todos sus registros. Es lo que ocurre con la filosofía práctica de Kant y Hegel como sistematización de los conceptos y principios de la modernidad política y de su dialéctica.

En el sentido de tal repaso vamos a volver aquí sobre el concepto de conciencia moral, siempre en el sentido de *Gewissen*. Procede de la *Metafísica de las costumbres* de Kant. Enmarca en Kant y Hegel el orden de derecho. Es la última figura de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Habría de cancelarse en el de eticidad, según la *Filosofía del Derecho*. Y es adoptado como referente casi en toda la filosofía moral de la posguerra, incluyendo sus desarrollos propiamente provenientes de Hegel. Nuestra pregunta va a seguir siendo la misma: la de por qué el concepto de eticidad y de Estado está ausente del final del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, por qué retorna en la *Filosofía del Derecho* y por qué lo hace en una confrontación con el concepto de conciencia moral de Kant que lo haría imposible.

Empecemos relatando lo que dice la *Metafísica de las costumbres* (1797) sobre derecho y conciencia moral. La *Metafísica de las costumbres*, como es sabido, tiene dos partes, la "doctrina del Derecho" y la "doctrina de la virtud" o ética. Y supone expresamente las dos obras anteriores de filosofía moral de Kant, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la Razón Práctica* (1788). Ingrediente llamativo de la *Metafísica de las costumbres* es la larga introducción (Kant, *MC*, 2022: 247 y ss.) a la doctrina de la virtud o ética. En ella Kant se pregunta algo tan simple como en qué difieren el Derecho y la ética (entendidos ambos como doctrinas *morales*, es decir, doctrinas que tienen ambas principios racionales prácticos). Y, por tanto, no tiene más remedio que estar por lo menos releyendo, si no revisando e incluso rehaciendo, todo lo dicho en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*. Pues todo lo dicho allí parecía claro, pero una vez que Kant lo reconsidera a la luz de la pregunta de cuál es la diferencia entre los principios racionales del Derecho y los de la ética, todo aquello deja de estar claro. Y con esto esa larga introducción a la doctrina de la virtud se pone ella misma en el centro de la filosofía práctica de Kant, pues nos proporciona la última versión a veces muy cambiada de aquellas dos obras.

Pues bien, vayamos por partes. *Primero* con la doctrina del Derecho. En la doctrina del Derecho Kant empieza introduciendo lo que llama el principio general del Derecho (Kant, *MC*, 2022: 94 y s.), que dice que es justa toda acción conforme a cuya máxima mi libertad de arbitrio pueda ser compatible con la libertad de arbitrio de cualquiera conforme a una ley general, de modo que si puedo mostrar que mi acción conforme a su máxima puede ser compatible con la libertad de arbitrio de cualquiera según una ley general y, sin embargo, esa acción se me impide se me está haciendo injusticia. En lenguaje de J. Rawls, el principio general del Derecho expresa, por lo menos en parte, la exigencia de que el Derecho ha de asegurar la mayor medida posible de iguales libertades básicas. Ese principio general del Derecho, al que podemos llamar "principio de libertad" Kant lo toma directamente de los artículos 4 y 5 de la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789, artículos cuya fuente es el pensamiento liberal de J. Locke. Así, Kant está dejando ver que la doctrina del Derecho de la *Metafísica de las costumbres* puede entenderse como una sistematización de la de la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789 y de la "Declaración de derechos" de Virginia de 1776 de la que la de 1789 depende.

Y el otro gran principio es el que podemos llamar "principio democrático" (Kant, *MC*, 2022: 182). Si el principio general del Derecho o principio de libertad dice en definitiva que yo he de poder hacer con mi existencia lo que me plazca sin pedir autorización ni permiso a nadie con tal de reconocer esa misma facultad a todos los demás conforme a una ley general, el principio democrático dice que esa ley general a la que el principio general del Derecho se refiere, si es que tal principio quiere ser consistente consigo mismo, ha de poder considerarse como proveniente de la voluntad unida de todos, por las vías de la discusión, el acuerdo y el compromiso. Este principio está tomado del artículo 6 de la "Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano" y proviene de *El contrato social* de Rousseau. "La ley es la expresión de la voluntad general" (Rousseau, 1972: 104 y s.). Para Kant una legislación (artículo 6) que no se entienda como siendo la regulación de la igual libertad en la mayor medida posible de esta (artículos 4 y 5) sería una legislación de un régimen totalitario, aunque tuviese por tirano al pueblo y por sometido al pueblo. Para Kant, por lo demás, si el principio de libertad implica el principio democrático, ambos implican a su vez que, cuando se habla de derecho de libertad, se está suponiendo que este derecho exige que a todos y cada uno le vengan aseguradas las

condiciones materiales de su ejercicio (Kant, *MC*, 2022: 194), es decir, que ese derecho no se vuelva por ese lado una burla o una quimera.

Si la doctrina del Derecho de la *Metafísica de las costumbres* ha de consistir en una sistematización de la Declaración de 1789, habrá de extenderse a todo lo que en el artículo 2 de esta se dice; a saber: que los "derecho naturales e imprescriptibles del hombre son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión". Vamos a limitarnos a una consideración del segundo.

Después de introducir el Derecho de libertad, Kant dedica más de la mitad de la doctrina del Derecho de la *Metafísica de las costumbres* a discutir el Derecho de propiedad. Para ello introduce lo que llama el "postulado jurídico de la razón práctica", que se convierte en el principal protagonista de esa parte del libro. Toda esa primera parte consiste en desarrollar y exponer las consecuencias de ese postulado, que dice:

> Es posible tener como mío cualquier objeto de mi arbitrio, es decir, una máxima conforme a la que, si se convirtiese en ley, un objeto del arbitrio habría de quedar en sí, es decir, objetivamente, sin dueño, sería contraria a derecho. Sería contraria a derecho porque en lo que se refiere a forma, la esencia del arbitrio, en lo que respecta a su relación con objetos, tiene principalmente que ver con tomarlos y resérvaselos para usarlos; una máxima que si se convirtiese en ley lo impidiera sería contradictoria con lo que es el Ser libre en su relación con objetos externos (Kant, *MC*, 2022: 110 y s.).

Pues bien, analíticamente, dice Kant, el postulado jurídico de la razón práctica no se sigue del principio de libertad. Cabe concebir prácticamente la libertad sin propiedad. Pero el postulado de la razón práctica, tal como lo hemos formulado, si no se sigue analíticamente del principio de libertad, sí que debe considerarse una ampliación sintética *a priori* del principio de libertad, dado que su negación estaría en contradicción con lo que es la relación del Ser libre con objetos externos y ello sería una contradicción de la libertad consigo misma. Y entonces podemos expresarnos diciendo: es un mandato de la razón que pueda haber propiedad. El que algo sea mío significa entonces que todos, conforme al principio de libertad y al postulado de la razón práctica, se han impuesto por ley la obligación de abstenerse de usar sin mi permiso aquello que, *habiendo sido yo el primero* en cogerlo y habiendo *declarado* que lo cojo para reservármelo para mi uso, la obligación que entonces todos se imponen de abstenerse de su uso sin mi permiso lo hace *jurídicamente* mío, aún en

caso de que *físicamente* no esté en mi poder.[6] El primer momento, *el Ser yo el primero*, no es sino ejercicio de mi Derecho de libertad, se lo vulneraría si se me impidiese coger algo que está ahí sin dueño, así como si viniese después otro a quitármelo. Y el segundo momento, la *declaración*, distingue la propiedad de una ocupación ocasional que para mí y para los demás no tuviese más consecuencias. El momento esencial es el tercero, la *obligación que por ley se imponen los demás* de abstenerse de lo que yo, ocupándolo el primero, declaro reservármelo para el uso que yo quiera darle. El Derecho de propiedad *no funda*, sino que *presupone* la existencia de un orden de derecho, o la exige. Y que el Derecho de propiedad es una ampliación sintética *a priori* del Derecho de libertad se ve también en que en un orden donde queda negado el Derecho de propiedad, la libertad se muestra enseguida disminuida, pobre, por utópico que ese orden pueda parecer en principio.

Si el ser humano no viviera en el globo terrestre sino en una superficie plana indefinida donde los seres humanos pudiesen apartarse unos de otros y dispersarse sin fin, entonces no habría la ley general que el principio del Derecho exige, pues no podría cuajar tampoco un orden coactivo que la impusiese. En una superficie esférica cuanto más se alejen los unos de los otros para evitar el conflicto, tanto más seguramente volverán a encontrarse en el mismo sitio. Es del Ser libre, del postulado de la razón práctica y también de las características de la habitación humana de donde derivan los principios del Derecho. Seres libres en una superficie esférica: bien mirados, ambos elementos son *a priori*, o puramente conceptuales, no derivados de la experiencia; seres libres en una superficie esférica, es de ahí de donde los principios del Derecho derivan y donde tiene sentido pensar en un orden atenido a esos principios. Esta superficie esférica comprende para la existencia moderna el elemento de la tierra, del agua (el mar), del aire, y del fuego con el que podemos designar todos los productos de la electrónica y lo virtual en general (Schmitt, 1952: 13 y s., 103 y s.), y el espacio exterior que rodea la tierra y con el que el ser humano "puede"; pues no tendría sentido pretender inscribir como mío en el registro de la propiedad algún rincón de alguna lejana galaxia.

No cabe pensar en otra *apropiación original* de la que derivarían todas las demás si no es la del *suelo*. Pero en un globo, como superficie limitada, la apropiación conforme al principio de libertad y al postulado jurídico de la razón prác-

[6] Véase para lo que sigue Kant, MC, Doctrina del Derecho, primera parte, capítulo II, sección I, §§ 11-17: 124 ss.

tica a la que todos podrían dar su asentimiento no puede concebirse sino como *reparto*. Pero si la apropiación no puede concebirse sino como un reparto del globo y de lo que contiene, y del espacio que lo rodea, entonces a su vez no podrá concebirse sino como el *reparto de algo común* que ha sido dado por el creador o por la naturaleza a todos para que se lo repartan. Y si ello es así, su cuidado global desde el principio concierne a todos y tiene que figurar perennemente entre las condiciones del reparto.

Al menos para la existencia moderna, a la que se ha vuelto patente su condición global, el orden de derecho que cualquier apropiación original abre es en idea un orden *global* de derecho que es expresión de *una* voluntad pura práctica, es decir, del Ser libre mismo, autónomo, que es la fuente, la única fuente, del Derecho que ella dicta. Esta voluntad que sustenta al orden global de derecho es entonces la única voluntad soberana, que ha de acreditarse haciéndose valer. *Soberano* es para Bodin el poder que se acredita por su capacidad de imponer el Derecho que él dicta, del que él es la única fuente, pacificando así la existencia (Bodin, 2006, libro I, caps. VIII y X). Si la única voluntad soberana es la que sostiene o habría de sostener el orden global de derecho, que lleva siempre abierta la cuestión de las condiciones exigibles para que, frente a ti, todos los demás podamos imponernos por ley la obligación de abstenernos de lo que solo así es tuyo, Kant está poniendo en cuestión la idea de *soberanía estatal*, radicalmente. O mejor dicho: Kant afirma la soberanía estatal si ampliamos el concepto de orden estatal y si por este entendemos un orden que comprende cada Estado particular, las relaciones entre Estados particulares, y el tráfico cosmopolita, pues si el Derecho falla en una de estas tres partes, tiene que fallar necesariamente en las otras dos, a causa de la condición de globalidad cada vez más densa de la existencia humana, como dice Kant (Kant, *MC*, 2022: 179 y s., § 43). A ese orden cosmopolita, digo, y al orden interestatal y al orden estatal le está aquí perennemente abierta la cuestión de las condiciones bajo las que es racional imponer la condición de abstenerse de usar sin su permiso lo que el otro ha declarado suyo, que es lo que define lo suyo de ese otro. Esa cuestión, dice Kant, difícilmente puede quedar cerrada.

Respecto a la cuestión del poder, poder soberano (hemos dicho) es aquel poder que se caracteriza por su capacidad de imponer el Derecho que él dicta pacificando la existencia. El que surja ese poder que imponga un orden del que él es fuente es algo enteramente contingente; también lo es, claro está, en el caso de un orden atenido al

principio de libertad y al principio democrático, en el que todos quedan sujetos (súbditos) a la ley proveniente de la voluntad unida de todos capaz de hacerse efectivamente valer (soberano), a fin de hacer realidad el igual derecho de libertad. Que haya un orden de derecho es *prácticamente* necesario, un mandato de la razón, pero *subjetivamente* contingente. Mientras ello no ocurre, el estado no es un *estado de derecho*, sino un *estado de guerra*, en el estricto sentido del capítulo XIV del *Leviatán* de Hobbes. Estado de guerra, como el estado de mal tiempo, dice Hobbes, no es un estado en que en todo momento haya chubascos, sino un estado en que los chubascos pueden producirse en cualquier momento sin que haya poder que lo evite. Lo opuesto al estado de guerra es la *paz perpetua* que el orden estatal funda, es decir, la efectiva relación soberano-súbdito o mandato-obediencia. En este orden no es que no puedan producirse chubascos en varios sentidos distintos, pero hay una instancia sabida y querida que los neutraliza y atempera y determina coactivamente su alcance. Igual de contingente es, naturalmente, por tanto, la introducción de un *orden global de derecho*. Habría de ser "un pueblo ilustrado y poderoso" (Kant, AA VIII: 556), dice Kant en *Sobre la paz perpetua* (1795), el que, naturalmente porque también le interesa, se constituye en "centro" de ese orden prácticamente necesario, pero subjetivamente contingente, siendo ese interés parte importante de dicha contingencia.

Por lo demás esto fue siempre así, dice Kant respondiendo a Bouterwek. No hay derecho sin un poder que lo imponga, y entonces este poder, al poner en danza la *idea* de derecho por exigir obediencia y tener que articularse a su vez en forma de derecho, habrá de dejarse transir por los *principios* del Derecho, hasta el punto de poder ser entendido *como si* hubiese sido el resultado de un *pacto* de todos con todos por el que hayan consentido desarmarse y entregar el poder de coacción a uno de ellos. "*Como si*", pues de hecho no puede haber tal *pacto*, lo impide el "dilema de los prisioneros" de la teoría de juegos, el pacto es sólo una idea de la razón. Tiene que haber existido uno que contingentemente haya desarmado a todos, y que entonces, al poder introducir e imponer una relación soberano-súbdito, y, por tanto, un orden de derecho por bárbaro que este sea, apele a la *idea* de derecho y quede sujeto a la presión de realizarla si no quiere suscitar al cabo un vuelco revolucionario. Un *pueblo*, dice Kant, para desesperación de Herder, es una multitud unida por un poder capaz de constituirse efectivamente en soberano (lo de "efectivamente" es redundante); y ello, aunque sea análogamente, ha de valer también para el caso de un *orden global de derecho*.

Pues bien, a todo lo que vengo diciendo cabe objetar que, en la segunda parte de la doctrina del Derecho de la *Metafísica de las costumbres*, dedicada al derecho público, que para Kant comprende el Derecho estatal, el Derecho de gentes y el Derecho cosmopolita (Kant, 2022, *MC*: 210 s., §§ 53 y ss.), igual que en *Sobre la paz perpetua*, Kant afirma una posición distinta. Habla simplemente del sistema de Estados *soberanos* occidentales modernos, sin introducir cuestionamiento alguno de la soberanía estatal. No habría ninguna soberanía por encima de los Estados que cancelase la soberanía de estos, ninguna en absoluto. Incluso un orden federativo global dependería últimamente para su existencia de la voluntad siempre cambiable de cada Estado integrante. Y, como paz no circunstancial sino constante, *perpetua*, significa, según Hobbes, la impuesta por una voluntad estatal soberana, no cabe pensar en ninguna paz perpetua entre Estados. La paz perpetua que es la que impone el soberano estatal en la relación soberano-súbdito no cabe entre *soberanos* estatales; la paz perpetua entre soberanos estatales nunca puede entenderse como institución jurídica, como un efectivo orden supraestatal de derecho, sino solo como un *ideal de la razón* que manda que donde no hay derecho debe haberlo hasta cubrir cualquier hueco de no-derecho, a la que cabe aproximarse infinitamente pero que nunca puede alcanzarse, que nunca puede ser algo existente como la paz perpetua que el soberano funda hacia el interior. Hacia fuera la relación entre soberanos es de guerra. Eso dice Kant en la parte sobre el "derecho público". Y sin embargo en la parte sobre el "derecho privado" dice que no puede haber propiedad (y es una exigencia de la razón que pueda haberla) sin que los demás se impongan la obligación de abstenerse de usar sin mi permiso lo que declaro como mío, obligación que, dadas las condiciones de la apropiación original que afecta también a los Estados, a los territorios y a las propiedades de los Estados, habrá de tener la forma de una ley que ha de poder considerarse dimanante de una voluntad común soberana, *global*, que se hace efectivamente valer, y al que estarían también supeditadas las voluntades particulares de los Estados. El orden de socialidad global que le nace a la existencia moderna y contemporánea implica por su propio concepto un orden global de derecho que cancela y convierte en subordinadas las soberanías del sistema de Estados soberanos. Ambas cosas están en Kant. El tema es muy difícil, dice en el prólogo (Kant, *MC*, 2022: 73) y, como ocurre siempre en este autor, con aquello con lo que no puede, lo deja estar y se calla. Kant depende de Achenwall, este de Grocio, y este de la idea de Francisco de Vitoria de que la condición de globalidad

de la existencia moderna nos impone considerar prácticamente el orbe todo como "siendo en cierto modo *una* república" (de Vitoria, 1960: 191).[7] Y así, sobre la base del Derecho innato de libertad, el orden de derecho habría de pensarse como teniendo una estructura *tripartita*, como se dice en el título primero del libro primero de las *Institutiones* de Justiniano. Kant la entiende en el sentido de que el orden de derecho ha de considerarse compuesto del Derecho estatal, del Derecho de gentes y del Derecho cosmopolita, a la vez que el Derecho innato de libertad que queda a la base y la sustenta, exige que esa estructura haya de poder entenderse como dimanante de una voluntad soberana *una*, con poder para hacerse valer. Pero a Kant, igual que a nosotros, los cabos de la realización de esa estructura le quedan en definitiva sueltos, también conceptualmente. Se le convierten en *dos posiciones distintas* que quedan sin atar.

La segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* es la "doctrina de la virtud", o ética. En la larga introducción a la doctrina de la virtud (escrita, como salta a la vista, tanto después de la doctrina del Derecho como después de la doctrina de la virtud) Kant se pregunta en qué se distingue un mandato jurídico de un mandato ético (Kant, *MC*, 2022: 250 y ss.). Se ha dicho que esta introducción es uno de los textos más difíciles (si no el más difícil) de la filosofía de Kant. Kant parece escribir para él mismo, no para el lector.

Empieza diciendo que el Derecho de la doctrina del Derecho versa sobre la forma de la relación externa entre arbitrios, que haya de considerarse legítima cualesquiera sean los fines que los agentes se propongan o deban proponerse. Es decir, el Derecho versa sobre la forma de la relación externa entre arbitrios que hace posible que yo organice mi existencia como me plazca, proponiéndome los fines que quiera, sin pedir autorización ni permiso a nadie con la única limitación de reconocer esa misma facultad en los demás, de manera que las reglas en que esa forma se concrete puedan a la vez considerarse provenientes de la voluntad unida de todos, con poder para hacerse valer. Y entonces el Derecho se distingue tanto de una doctrina de la *vida feliz* (de cómo he de organizar aquello que me propongo en mi vida para que esta resulte coherente, si es que quiero coherencia en mi vida) como también se distingue de la ética. La ética versa sobre los *fines que es un deber propo-*

[7] A esta misma idea de una *Weltrepublik* se refiere (con desánimo) Kant en *Sobre la paz perpetua*; véase Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII: 357.

nerse, que *incondicionalmente debo* proponerme. La ética es el sistema de fines de la razón práctica. El Derecho, en cambio, es el sistema de formas de relación externa legítima entre arbitrios cualesquiera sean los fines de estos.

Por lo pronto digamos dos cosas, para Kant muy importantes, sobre el fin. La primera es que un fin es algo que solo puedo proponerme yo. Otro puede forzarme a realizar un fin, pero ese fin será un fin de él, para el que él me está utilizando como medio, no un fin mío, aunque se trate de mi propia perfección, mi propio bienestar o incluso la "salvación de mi alma". Si me obliga a actuar para obtenerlos, esos serán fines suyos por íntimamente que me conciernan, para los que él me emplea como medio, pero no fines míos. Y la segunda cosa es que, para evitar confusiones, dice Kant, vamos a reservar el término fin para nombrar aquello que desde luego solo puedo proponerme yo, pero cuando ya aquello a lo que aspiro no se supedité a otra cosa, sino que sea un fin con una cierta ultimidad. Por lo demás, si al derecho, por su propio concepto, le es esencial la idea de un poder que lo establece y que puede *forzar* a cumplirlo, a la ética ha de serle ajena tal idea; ya la concepción del orden ético como una especie de orden jurídico, dotado de premios y castigos, presidido por un Dios legislador, es para Kant una corrupción de la idea ética. Para Kant el haber de considerar el imperativo moral *como si* proviniese de una fuente trascendente, se refiere exclusivamente a su carácter *incondicionado*.

Pues bien, la cuestión es entonces qué es *un fin que es un deber proponerse*. Kant no habla así en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Se decía allí que la máxima de una acción es la regla de obtención de un fin, pero en el examen moral del comportamiento se prescinde de fines, solo se trata de ver si podríamos querer sin contradicción que una determinada máxima, con un determinado contenido, pudiera convertirse en ley; así, el imperativo moral dice: "Obra de manera que puedas querer que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley para todos los seres racionales" y no habla de fines que hubiera que proponerse. Kant tampoco habla así en la *Crítica de la Razón Práctica* donde dice eso mismo, pero de forma aún más tajante.

Si se quiere entonces mantener a toda costa la unidad y la coherencia de la filosofía práctica de Kant cabe interpretar la idea de un *fin que es un deber proponerse* de la siguiente forma: toda acción humana se realiza con vistas a un fin, sea ese fin algo distinto de la acción o consista en la acción misma. Pues bien, la máxima es la regla de obtención de un fin, hemos dicho. Si la máxima resulta idónea para con-

vertirse en una ley universal, el fin correspondiente a esa máxima puede entenderse como un *fin que es un deber proponerse*. Y entonces la idea de Kant de *fines que es un deber proponerse* no tendría más misterio, estaría más o menos clara, no representaría nada nuevo. Pero en la introducción Kant rechaza esta explicación por completo. El criterio de universalizabilidad de la máxima es solamente un criterio negativo de selección; es rechazable en lo que se refiere a idoneidad para convertirse en ley toda máxima que no sea universalizable (Kant, *MC*: 256). Pero no es un criterio positivo de selección, es decir, todavía no dice qué máxima de acción hay que escoger entre las posibles. Más bien, la máxima que haya que escoger depende del f*in que es un deber proponerse, este es el criterio de selección*. La explicación anterior, por tanto, no vale. Y lo que acabamos de oír ya nada tiene que ver entonces con lo dicho en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*.

En todo caso, con la idea de que el principio de universalización es solo un criterio negativo, pero no un criterio positivo de selección de máximas, Kant está haciendo frente de antemano a las objeciones de Hegel, Simmel y Kelsen, sobre todo, quienes dicen que el imperativo categórico como fórmula del deber incondicionado es algo completamente vacío que solo dice algo cuando se está ya suponiendo aquello que el examen moral de la máxima habría de establecer. Si no se supone eso, el imperativo categórico no dice nunca nada. En términos de la broma de Hegel refiriéndose al ejemplo del préstamo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, todo lo que el imperativo dice es que, si hay préstamos, entonces el préstamo ha de ser un préstamo, una tautología. Si no los hay, no. Pero el imperativo no dice si debe haberlos. Y la objeción de Simmel y Kelsen es la misma (Kelsen, 1966: 46). Entendida así, es decir, tal como se expone en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*, la ética formal es una quimera. Depende de un *ethos* subyacente al que no añade sustancialmente nada. Es también la crítica de Hegel al final del capítulo v de la *Fenomenología*. Pues bien, en la *Metafísica de las costumbres* Kant está de acuerdo con eso. Es el *fin que es un deber proponerse* el que actúa de criterio positivo de selección de máximas.

Pero entonces, ¿qué es un *fin que es un deber proponerse*? Una segunda interpretación de todo esto es que, con la idea de *fin que es un deber proponerse*, Kant definitiva y expresamente abandona en la *Metafísica de las costumbres* lo que sostuvo en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la Razón Práctica* y se pasa a una ética material, la de la es-

cuela de Wolff, a la filosofía práctica material de Baumgarten cuyos textos de ética Kant explicó durante su carrera. Si no, no se entiende qué pueda ser eso de un *fin que es un deber proponerse*. Pero creo que la respuesta de Kant tampoco es esta, ni mucho menos.

Pienso que Kant da una respuesta muy clara a la cuestión de qué quiere decir con *fin que es un deber proponerse* si se reconstruye bien el texto de la introducción. De antemano, *a priori*, es *el Ser libre mismo*, ni hay ni puede haber otro. Todos los demás son fines condicionados a este, en que este se desgrana.

Y entonces pasa a primer plano la segunda formulación del imperativo categórico de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: "Obra de manera que la humanidad, es decir, que el Ser libre en ti y en los demás, sea tratado siempre también como un fin y no solo como un medio". Allí se dice que este imperativo cumple una función restrictiva respecto de toda acción. Pero tal como Kant lo ve ahora en la *Metafísica de las costumbres*, eso no es así o no es lo principal. Lo que esa formulación funda es el *principio general del Derecho*, el principio de libertad, conforme al que yo puedo organizar mi existencia como me parezca sin pedir autorización ni permiso a nadie con la única limitación de reconocer esa misma facultad a los demás. Solo así soy tratado siempre también como un fin y no solo como un medio, pues si el Derecho me impusiese fines, yo no estaría siendo tratado como un fin sino como un medio para los fines de otros, por más que me concerniesen a mí. La separación entre derecho y ética consiste para Kant en lo siguiente: hay principios racionales del Derecho y hay principios racionales de la ética, pero no son intercambiables, aunque deriven (y precisamente porque derivan) del mismo concepto de libertad, esto es, de la *libertad como autodeterminación y autonomía*. Esta libertad exige un orden de formas de relación externa entre los arbitrios, cualesquiera sean los fines que estos se propongan o puedan proponerse; ese orden, por tanto, habrá de ser coactivo y habrá de poder considerarse proveniente efectivamente de la voluntad unida de todos y cada uno si es que todo ser libre ha de ser considerado como fin; a nadie se le hace injusticia por ser obligado a entrar en un orden de derecho atenido al principio de libertad; al contrario, la comete quien se niega a ello, en el nivel que fuere. Pero la *libertad como autodeterminación y autonomía* exige además que el Ser libre sea *un fin que te propongas tú*, y que como fin no es algo que el Derecho te pueda imponer por la fuerza. Pues bien, esta exigencia inherente a la idea de libertad, que el Derecho no te podría imponer, es la *exigencia ética*.

¿Pero qué hay de esta exigencia? Hay principios racionales del Derecho, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* lo certifica. Pero, ¿los hay de la ética? Es decir: ¿en qué se funda que el Ser libre es un fin que es un deber proponerse y en qué consiste ese deber? Aún no hemos respondido. Pues bien, la respuesta de Kant, la *deducción* que hace de que el Ser libre es el único fin que es un deber proponerse es a la vez tajante y brevísima, casi no se la ve. Dice que lo que puede ser un fin para la razón práctica lo es porque, si no, la razón no sería la facultad de los fines sino, como el entendimiento, sería otra facultad de medios sin fin; ahora bien, el Ser libre puede ser un fin para la razón práctica, el único que puede serlo como fin incondicionado, *luego lo es*. No hay más. Con ello esta se acredita como la facultad de los fines. Y como lo que es *necesario* para la razón práctica no puede aparecer sino como *deber*, el Ser libre es un fin que es un deber proponerse (Kant, *MC*: 262 s.). Y así se aparece él a sí. El Ser libre como fin necesario de la razón práctica es para sí mismo constitutivamente un deber; de su ser forma parte incondicionalmente y como lo primero este su deber-ser. Ya lo sabían los antiguos, sé lo que eres.

Y esta deducción, en jerga de Kant, es una *ampliación sintética* de la segunda formulación del imperativo categórico, que no está ni en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ni en la *Crítica de la Razón Práctica*; en esta ampliación se funda la ética. Supuesto el concepto de libertad no se siguen, pues, analíticamente los principios de la ética, como se suponía en la tercera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sino los del Derecho. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* queda pues rehecha. Esto nos va a interesar enseguida.

Como el Derecho, por fundarse en la idea de ser libre como fin en sí y pese a fundarse en la idea de ser libre como fin, no puede pretender imponerla como motivo sin pervertirse radicalmente, el Derecho de la doctrina del Derecho nunca puede pretender dominar e imponer sus propias bases motivacionales; y habrá de poder cobijar incluso lo contradictorio con ellas (es decir, habría de ser posible incluso "en un pueblo de diablos") mientras se sostenga, *al menos*, como puro equilibrio de fuerzas; este es otro punto importante: el Ser libre se mueve siempre al borde del abismo que la libertad es.

Una última pregunta: ¿cómo se sustancia esa ética, es decir, el fin que es un deber proponerse que es el Ser libre mismo? La respuesta de Kant es también muy simple: se sustancia proyectando el Ser libre formas de existencia individual y colectiva (la ética positivamente no manda acciones sino máximas de acción, actitu-

des) en los distintos aspectos de esta, que puedan entenderse como esquemas de realización del *fin* que el Ser libre tiene el deber de ser, siendo el ejercicio mismo de ello ingrediente de ese fin. Y el elemento más básico de esa proyección es el contribuir a la existencia o a la introducción de un orden de derecho atenido al principio de libertad; ese orden requiere como sostén motivacional esa ética, a la que, sin embargo, no puede sustituir ni suplantar sin pervertirse ambos radicalmente; el comportamiento ético ha de proveer, por tanto, también a la separación de derecho y ética. El orden de derecho requiere, ciertamente, a la ética como uno de los medios, no el único ni mucho menos, que el Derecho necesita, para en definitiva tener sentido, prosperar y sostenerse. Pero, en idea, en un orden racional de derecho, lo constitutivo es el Derecho, la ética es el ornamento, dice Kant. Y es que, aun suponiendo una ciudadanía imbuida de la ética del Ser libre como fin que es un deber, el orden de derecho puede venirse abajo si falla como sistema "mecánico" de equilibrios construidos y articulados conforme al principio del Derecho. Pero, aun como ornamento cuando se la mira desde un sistema de derecho estable atenido al principio de libertad, esa conciencia moral es sin duda el punto más alto de una subjetividad moral que se sabe fuente del sentido de la ley jurídica y de la ley ética y de la exigencia de separación de ambas.

Quien mejor expresa la idea de conciencia moral de la *Metafísica de las costumbres*, bajo el título de *Gewissen*, es Hegel al final del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, *FE*: 734). Es una acepción de *conciencia moral* distinta de aquella presente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*. Es la conciencia del Ser libre como único fin incondicionado. Hegel recibe la Idea de conciencia moral tal como queda elaborada desde este último Kant.[8] Para Hegel esta conciencia es la *figura* última en la historia interna de la existencia autoconsciente. En ella acaba el movimiento *real* de la *Fenomenología del Espíritu*, movimiento que en el capítulo VII sobre la religión solo tiene su confirmación *ideal* (el *representarse* esa conciencia a sí misma como perteneciendo a la vida de lo absoluto, de lo incondicionado) y en el capítulo VIII sobre el saber que cobra la forma de *concepto* y que se sabe como concepto en el carácter absoluto de este. Hegel dice así:

[8] Sobre el concepto de conciencia moral (*Gewissen*) véase Hirsch, 1973. Pese a lo preciso del análisis del concepto, no es claro que los referentes o principales referentes de Hegel sean los que señala Hirsch.

> Esta conciencia moral en la majestad de su quedar por encima de toda ley determinada y de todo contenido del deber, pone en su saber y querer cualquier contenido; esta conciencia moral es la genialidad moral que sabe su voz interior como la voz de Dios, y, al saber en este saber inmediatamente su propia existencia, es la fuerza creadora divina que tiene su propia vida en su concepto. Y es también el culto divino en sí mismo, pues su acción es el intuir de esta su propia divinidad (Hegel, FE: 757).

Aunque la terminología y tono romántico de esta cita (en el fondo también irónica, como veremos) estén lejos de corresponderse con Kant, esta conciencia moral es la que en la *Metafísica de las costumbres* se nos muestra como habiendo de servir de sostén a aquella proyección de un orden de derecho o de un orden global del Derecho, del que allí se habla, proveniente de una *voluntad una* con poder para hacerse valer, siendo entonces el *pueblo* reunido por ese poder el *orbe* convertido en *urbe*, en una *república una* que la globalidad de la existencia social moderna reclama. Su introducción sería la fundación de la *paz perpetua* (en sentido estricto) en la que todo orden efectivo de derecho consiste en el interior que él establece, el cumplimiento de un mandato incondicional de la razón, de un mandato de Dios en cuyo lugar el Ser libre moderno, según la cita de Hegel, se encuentra puesto.

Pues bien, ni el Estado soberano particular ni el sistema de Estados soberanos están presentes ni podían estarlo en la *Fenomenología del Espíritu*. En su lugar solo podía aparecer esa conciencia moral capaz de conmover y remover todo *ethos* a la hora de buscar concreciones y figuraciones a la idea del Ser libre como un fin en sí, por encima del cual no puede pensarse ninguno, en el marco de un correspondiente orden de derecho, el que fuere. El *sistema de Estados soberanos* no podía aparecer porque simplemente no tenía existencia *efectiva*. Había quedado suprimido y superado o estaba llamado a quedarlo por el "alma del mundo" en marcha, es decir, por Napoleón, cuya obra es para Hegel el principio de la consumación efectiva de aquella subjetividad ilustrada que se quiere real, en vez de consumirse en "alma bella"; Napoleón la "representa" en el sentido de ser una efectiva imagen de ella; y, en todo caso, le está creando y guardando el sitio. Cuando Hegel, en la víspera de la Batalla de Jena, expresa su admiración por el personaje,[9] no podía estar pensando en el im-

[9] F. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844: "Al emperador –este alma del mundo– lo vi cuando salía a caballo de la ciudad para un reconocimiento. Es efectivamente una sensación maravillosa ver a tal individuo, que aquí, concentrado en un punto, montado a caballo, se extiende sobre el mundo y lo domina. A los prusianos no se les podía hacer un pronóstico mejor, pero de jueves a lunes han sido posibles tales progresos a este

perio de Napoleón como fin, sino en la figura de Napoleón como destino, es decir, en el nuevo orden que con la irrupción de Napoleón se anuncia, aunque fuese por de pronto en la forma de destrucción de una realidad reducida a apariencia, que habría perdido el alma. Ese imperio habría de quedar transido por los principios de la Revolución (los que expone Kant) en lo concerniente a orden de derecho, y al final del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* se supone enmarcado por aquella conciencia. Napoleón, un ilustrado, representa el poder *soberano* capaz de introducir un orden *supraestatal* de derecho al que los principios de la Revolución, a los que *expresamente* ese poder apela, acabarían transformando en un orden supraestatal atenido a ellos. No otra podía ser la Idea de Hegel. Y es difícil leer el final del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* sin que resuene todo lo anterior.

Pero el proyecto napoleónico de un orden supraestatal de derecho fracasa. Con su fracaso, el Estado soberano, o mejor, el sistema de Estados soberanos, se reedita, renace. La *Filosofía del Derecho* puede leerse entonces no como un rechazo de los principios de la Revolución por recortados que a veces puedan quedar en ella, ni menos aún como un adscribirse al ideario de la Restauración, sino como una *explicación* de la *razón* que asiste a este *retorno* del Estado soberano tras desvanecerse el sueño napoleónico. Se trata de una *explicación* de esa *razón* y no de otra cosa, es decir, no algo hecho abstractamente a partir de una teoría desligada del mundo histórico, como puede aún considerarse la doctrina del Derecho de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, sino a partir del Estado mismo como contenido y totalidad histórica *concreta*, considerada desde el movimiento de lo racional que le es inmanente, sirviéndose desde luego de los conceptos de la *Ciencia de la Lógica*, pero, ni mucho menos, como algo deducido de ellos. Pues por primitivo que un Estado sea, el Estado es el *concepto existente* de la libertad en el nivel que fuere de ese concepto y es este concepto el que *aquí y ahora* se trata de descifrar como un jeroglífico de la razón, para un Estado que no rehúsa la comparación con el revolucionario, sino que se mide con este y racionalmente se quiere por encima de él. *Hic Rhodus, hic salta*. Es lo que se dice en el prólogo al libro. Esta concreción explica por parte de Hegel su invasión del campo de las posteriores ciencias sociales que después éstas le reclamarían, obligando a la filosofía a reducirse de nuevo a saber de principios.

---

hombre extraordinario, que no es posible no admirarlo" (de la carta de Hegel a Niethammer del3 de octubre de 1806).

Hemos visto que en la *Metafísica de las costumbres* de Kant coexisten dos posiciones: la del concepto de un orden global de derecho dimanante de una voluntad soberana *una* y la del concepto de un sistema de Estados soberanos en estado de guerra entre sí. Pese a toda la coincidencia con Kant sobre la conciencia moral como *Gewissen*, y pese a lo central que en el tránsito de la segunda parte sobre moralidad a la tercera parte sobre eticidad en la *Filosofía del Derecho* resulte ese concepto de conciencia moral que críticamente se convierte en el eje del libro,[10] en los capítulos dedicados al Estado Hegel acaba expresamente con todo lo que tiene que ver con aquella primera posición de Kant que él (en definitiva *mutatis mutandis*) había compartido en la *Fenomenología del Espíritu*; incluso cabe decir que deliberadamente *arrasa* todo ello ya desde el principio. Se diría que el libro está escrito como un desarrollo de la segunda posición de Kant no sólo frente a la primera, sino *contra* la primera. Y lo hace desde el concepto mismo de conciencia moral de la *Metafísica de las costumbres*. Ya en la *Fenomenología del Espíritu* su descripción tiene algo de irónico, pero allí esa ironía puede entenderse como dirigida contra el "alma bella" que se consume en sí misma sin pasar a la acción. Pero más netamente, la objeción de Hegel, ya en la *Filosofía del Derecho*, es que la descripción que él mismo hace de la conciencia moral en la *Fenomenología del Espíritu*, que hemos citado más arriba, es lo que esa subjetividad se cree que ella es, pero no lo que ella verdaderamente es (Hegel, *FD* §§ 136 y ss.). Esa subjetividad no se sabe en su verdad. Esa conciencia en su carácter absoluto es la autoconciencia de un absoluto que ella se empeña en ignorar, absoluto por tanto que está extrañado de sí, extrañamiento que amenaza con convertírsele en fatalidad a la conciencia moderna. En el despliegue de esa subjetividad absoluta en lo que ella *de verdad contiene*, que ella ignora y que, por tanto, también Kant ignora, hasta el punto de que con los conceptos de Kant resulta imposible su exposición, es en lo que consiste la tercera parte de la *Filosofía del Derecho*, la *eticidad*. La insistencia en ello es un tema recurrente en la *Filosofía del Derecho* de principio a fin. La parte sobre la eticidad, pero no sólo ella, se entiende como un recordar lo que esa conciencia moral contiene *de verdad* en su carácter absoluto, incluso frente a la propia *opinión* de esta.

[10] Efectivamente, desde los primeros parágrafos del libro se está haciendo continua referencia al contenido de los parágrafos finales de la parte segunda sobre la *conciencia moral* (*Gewissen*) (§§ 136 ss.) y desde esos parágrafos hasta el final del libro no cesan las referencias a las cuestiones que allí se plantean.

Pero así, a diferencia de lo que hemos visto al hablar de la doctrina de la virtud de la *Metafísicas de las costumbres* de Kant, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel la conciencia moral consiste no en saberse llamada la conciencia a *proyectar* y *crear* un mundo que responda a su ser libre, sino más bien en *asistir* demostrativamente la conciencia al despliegue de su propio concepto, el de eticidad y dentro de él el de Estado, donde la conciencia ciudadana puede tenerse ella misma en su verdad, quedar conforme consigo, reconciliarse consigo, saberse en su razón. En la esfera de la existencia libre que se sabe a sí misma el concepto de Estado que así se obtiene es la cumbre, por encima de él no hay instancia alguna, es el confirmador de la libertad en su historia, el Espíritu *del mundo*.

Dice Hegel que cuanto más chocan con el sentido común, cuanto más chocan con las *representaciones* del *entendimiento*, tanto más resaltan los momentos, sobre todo los principales, del movimiento del *concepto*, lo *racional* por tanto. Precisamente por eso, a veces hay que leer a Hegel como se contempla un "disparate" de Goya, sólo así resulta plenamente instructivo. Digo esto porque varias veces, en la filosofía del Estado, Hegel indica que la figura de la conciencia en la que se asienta el Estado *soberano* es la descrita en el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, que habla de la experiencia de la conciencia en la búsqueda de la certeza sensible. La experiencia de la conciencia allí es la de la *idealidad* de toda realidad, la de *querer decir* el aquí y ahora sensibles, que se queda en un *querer decir* que lo que de verdad dice es lo universal; lo sensible se le deshace en idealidad, en universalidad; el hablar, el Espíritu es la mortificación de lo sensible. Pues bien, podemos entender el Estado, dice Hegel, como el volverse sabida y querida, el volverse institución, la experiencia en la búsqueda de certeza sensible, en suma: el volverse sabida y querida, el volverse institución, la idealidad de la existencia sensible en todos sus aspectos (hasta la supresión y superación de estos) que puedan quedar comprendidos en la esfera de la libertad, de cuya existencia el Estado es la forma suprema. Y entonces lo que llamamos *soberanía* estatal no es sino el *Gedanke*, el *pensamiento* de la idealidad de nuestra existencia sensible (Hegel, *FD* § 279). El Estado es en la esfera de la realización de la libertad el *universal* que deshace de antemano toda pretensión de autonomía de lo *particular* que lo integra, y que en este ponerse como unidad negativa es *singularidad*. Portador individual de este *pensamiento* objetivo, de la soberanía, es el monarca, en cuya persona la soberanía se ha vuelto existencia; la constitución política racional, es decir, *conforme con el*

concepto de Estado, es una monarquía constitucional. Pero donde este *pensamiento* de la soberanía se sabe principalmente como *singularidad* es en el Ser el otro del otro, con el que no es posible ya una relación soberano-súbdito, sino, como dice Carl Schmitt, una relación amigo-enemigo o, como dicen Kant, Hegel y los clásicos, un estado de guerra. De ahí que, sin duda, la principal función de la cabeza del Estado sea *hacia dentro* firmar las leyes, ponerles el punto sobre la *i*, cosa muy importante, la última y decisiva, el "yo decido" puro del Ser libre, que se vuelve existente; pues sin ese punto sobre la *i* la ley no entra en vigor, es vana y no puede ejecutarse; y *hacia fuera* declarar la guerra, institución en que la idealidad de la existencia sensible como institución se cumple en especial. El estado de guerra, por tanto, como momento esencial de la soberanía y como característica fundamental del Estado, entendido a su vez como institucionalización última de la idealidad de la existencia, es un momento esencial del todo, y por tanto un momento de la *razón.* Racionalmente, no es posible un orden supraestatal de derecho, es decir, de derecho de verdad, esto es, atenido a la relación soberano-súbdito y compuesto de leyes que el soberano hace valer. El Derecho *de gentes* y *cosmopolita* solo lo es en sentido lato o muy lato: mientras los Estados soberanos lo respeten porque les conviene, pues el Estado soberano, como un otro del otro, es en este sentido una *particularidad*, no una *universalidad*, y *esencialmente* no puede haberse ni respecto de sí mismo ni respecto del otro sino como particularidad (Hegel, *FD* § 336 y § 337). La idea de reducir esta particularidad ya autónoma a la universalidad de un derecho de gentes y un derecho de tráfico cosmopolita que cancelasen esa autonomía es un *imposible lógico*. Tal universalidad solo corresponde al tribunal de la historia. Por profunda que pudiera ser la aproximación a una *paz perpetua* dependerá y estará siempre sujeta al arbitrio de los Estados, es decir, a la particularidad de éstos. Y por ende la *institución última*, mientras haya existencia libre, y como principal eje político y jurídico de esta, es *el Estado soberano particular en estado de guerra con otros Estados*, y no otra institución que quede por encima de él. Y a quien no esté convencido de eso y decida seguir haciéndose ilusiones, ya lo convencerán, dice Hegel, los "ciclos serios de la historia" (Hegel, *FD* § 345 adición), es decir, los ciclos serios del movimiento del concepto, del Ser y del saberse de la existencia auto-consciente. Por lo demás, es de las conmociones de las guerras, y no de la existencia inevitable y comparativamente adormilada en la paz, de donde salen las grandes proyecciones nuevas de organización de la existencia, de las

que también parece hablar Kant. Por otro lado, esta *teodicea* de la guerra no es ya una justificación de *una guerra* ni mucho menos, pues para una guerra, en cuanto momento serio de exposición de la existencia a su propia nihilidad en virtud de su propio ser libre que así se confirma como quedando por encima de todo lo sensible, como poniendo desde la libertad lo sensible como siendo nada y como consumando así genuinamente su propio concepto (Hegel, *FD* § 324), se exigen en cada caso razones serias que queden efectivamente por encima de todo lo que la guerra aniquila, y que también forma parte de la existencia de la libertad, siempre, naturalmente, a juicio del Estado o Estados que, de manera contingente, cuando son *civilizados*, están *de acuerdo* en cómo hacer *civilizadamente* la guerra.

Las orientaciones en la existencia en lo que respecta a estos asuntos habría que obtenerlas no de la autocomprensión de la conciencia moral, dice Hegel. Eso sería entregarse la conciencia que se sabe en lugar de lo absoluto a su lado subjetivo, entregarse al capricho y a una caótica desorientación que, al no tener conciencia de ninguna instancia por encima, se vuelve irremediable. Esas orientaciones hay que obtenerlas del lado objetivo de esa conciencia, pues esta, ya desde su propia inmediatez, no es sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto. Pero uno se pregunta si el *tránsito de la moralidad y de la conciencia moral a la eticidad* y el orden de eticidad *objetiva* que obtiene Hegel en la *Filosofía del Derecho* con el empleo de los conceptos de la *l*ógica no es algo demasiado construido, demasiado hecho *ad hoc*, premeditado en buena parte, y si, justo cuando se trata de la conciencia moral al encontrarse el Ser libre puesto en el lugar de lo absoluto, las cosas no han de plantearse más bien en los términos en que hemos visto hacer a Kant en la *Metafísica de las costumbres*, incluyendo, claro está, la conexión con el saber empírico. Imponerle a Lucinda de Schlegel y al "indecente" Kant el tipo de orden familiar y vínculo matrimonial de la sección de la familia de la *Filosofía del Derecho* e imponerle al sistema económico y a la bullente sociedad civil mundial el tipo de Estado del sistema de Estados (o bloques de Estados) soberanos en estado de guerra de la *Filosofía del Derecho* no se ve sin más por qué habría de representar el lado objetivo de nada. Se le den las vueltas que se le den, la conciencia moral como *Gewissen* se encuentra más bien siendo como queda descrita en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, es decir, como habiendo de pensarse como fuente y fundamento tanto objetivo como subjetivo de cualquier orden que ella se dé; el cual no puede limitarse a venirle mostrando *contemplativamente* mediante una

exposición de su supuesto lado objetivo. Es lo que en la introducción a la doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres* también sugiere Kant. Ahora bien, limitándonos a la cuestión de la *soberanía* del Estado particular soberano, el que Kant no logre desprenderse de su segunda posición ni logre unificar la primera posición con la segunda hace pensar si, como decía Adorno, no pudiera ser también que Hegel, cuando más razón tiene, es precisamente cuando no tiene ninguna y que todo lo que dice Hegel rondase también al ser libre contemporáneo como un destino, aparte de venir sugerido por los "ciclos serios de la historia".

Bibliografía

Adorno, Th. W. (1970). *Drei Studien zu Hegel*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

____ (1973). *Negative Dialektik*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Benjamin, W. (1980). *Illuminationen*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Bodin, J. (1568). *Los seis libros de la república*, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala. Tecnos. Madrid.

De Vitoria, F. (1960). *De potestate civili*. BAC. Madrid.

Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus. Madrid.

Hegel, G. W. F. (2013). *Philosophie du droit*, edición de Jean François Kervégan. PUF. París.

____ (2015). *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Pretextos. Valencia.

____ (2022). *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, introducción, traducción y notas de Manuel Jiménez Redondo. Ápeiron. Madrid.

Hirsch, E. (1973). "Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie" en F. Fulda, D. Heinrich (eds.), *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Kant, I. (1795). *Zum ewigen Frieden*. AA VIII.

____ (2022). *Metafísica de las costumbres*, introducción, traducción y notas de Manuel Jiménez Redondo. Tirant Lo Blanch. Madrid.

Kelsen, H. (1966). "Justicia y derecho natural" en H. Kelsen, N. Bobbio y otros (eds.), *Crítica del Derecho natural*, introducción y traducción de Elías Díaz. Taurus. Madrid.

Parsons, T. (1966). *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice-Hall. Englewood-Cliffs.

Rosenkranz, F. (1844), *Hegels Leben*.

Rousseau, J-J. (1762). *Le contrat social*. Bordas. París.

Schmitt, C. (1952). *Land und Meer*. Klett-Cotta. Stuttgart.

Lo vivo y lo muerto de la teoría hegeliana de la pena en la *Filosofía del Derecho*

Alejandro Nava Tovar
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco
Departamento de Derecho

Introducción

En 1968, Ulrich Klug, político alemán y especialista en lógica y Filosofía del Derecho, publicó un corto y polémico ensayo en el contexto del programa de fundamentación de un nuevo código penal en Alemania, el cual lleva como título "Despedida de Kant y Hegel" (*Abschied von Kant und Hegel*).[1] El ensayo de Klug tenía como objeto liberar a la dogmática jurídica alemana de la carga metafísica del idealismo alemán. No obstante, la pretensión de Klug de despedirnos de la concepción pretendidamente retributiva de la pena de Kant y Hegel no solamente fue objeto de una dura crítica dentro[2] y fuera[3] de Alemania, sino que fracasó de cara a la influencia que ambos filó-

[1] Klug, U. (1968). "Abschied von Kant und Hegel", en: Baumann, J. (ed.), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer*. Fischer-Bücherei, pp. 36-41.

[2] Cfr., Hruschka, J. (2010). "Die ‚Verabschiedung' Kants durch Ulrich Klug im Jahre 1968: Einige Korrekturen" *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 122, pp. 493-503. Frisch, Wolfgang, "Schwächen und berechtigte Aspekte der Theorie der positiven General-prävention. Zur Schwierigkeit der ‚Abschieds von Kant und Hegel'", en, Schünemann, Bernd, von Hirsch, Andrew y Jareborg, Nils (eds.) (1998). *Positive Generalprävention, Ergebnisse und Chancen der Forschung*, Heidelberg, C.F. Müller, pp. 125-146.

[3] Nino, C. (2008). "Sobre lo que nos espera cuando despidamos a Kant y Hegel", en: *Los escritos de Carlos S. Nino (vol. 3)*. Gedisa, pp. 42-46. Para una detallada descripción sobre el plan de reforma al código penal de 1975 y las referencias a Kant y Hegel, véase, Hernández Marcos, Maximiliano, "La actualidad del Kant penalista. Un

sofos tendrían en el Derecho Penal en Alemania durante las décadas posteriores. Por una parte, el pensamiento de Kant encontró un notable nicho en la Escuela neokantiana de Fráncfort, fundada por Ernst-Amadeus Wolff, mientras que el pensamiento de Hegel dio lugar al funcionalismo normativista neohegeliano, formulado por Gunther Jakobs. De este modo puede decirse que la anunciada despedida no llegó.

Sin embargo, el comentario de Klug respecto a Hegel puede verse como una muestra más del rechazo general al hegelianismo en el ámbito de lo jurídico. Mientras que la filosofía de Kant goza de una recepción saludable en la filosofía jurídica contemporánea, el nombre de Hegel rara vez es mencionado o discutido en la investigación actual en la Filosofía del Derecho. Incluso, actualmente en Alemania, los escritos filosófico-jurídicos de Hegel, elaborados "con una alta dosis de metafísica, no han tenido mucha influencia directa en los abogados, jueces o incluso los profesores de derecho" (Herget, 2019: 39). Jean-François Kervégan ha señalado que, en las dos obras más influyentes del siglo xx en este campo, la *Teoría pura del Derecho* de Hans Kelsen y el *Concepto de derecho* de Herbert Hart, se nombra a Hegel sólo una vez en la primera y ni una vez en la segunda, mientras que en el *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, se nombra a Hegel solamente seis veces (Kervégan, 2016: 72). De hecho, lo más mencionado de la filosofía jurídica de Hegel en el campo del Derecho es el fundamento de la pena, y sobre esto existen diversas interpretaciones polémicas sobre qué tipo de teoría es la propuesta por Hegel. Precisamente, este ensayo analizará la pena en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. A primera vista, la interpretación tradicional ubica a Hegel dentro de la clasificación retribucionista. Allen W. Wood, en su conocida obra sobre la ética hegeliana, no duda en considerar a Hegel como un retributivista que sigue a Kant y rechaza a Fichte:

> Hegel es un retributivista genuino. Él rechaza en tanto "superficiales" todas las teorías que tratan de justificar el castigo por el "bien" que se supone que proviene de éste. Para él, lo que importa es "que el crimen sea cancelado, no como la producción de un mal, sino como la violación de un derecho en tanto derecho"; el castigo, como "cancelación" (Aufhebung) o "anulación" (Vernichtung) del crimen está justificado porque es "en sí y por sí mismo justo" (PR § 99 A). Esta posición concuerda con Kant, cuyo compromiso con el retributivismo es claro, pero cuya defensa de éste permanece a lo mucho en estado embrionario (RL 331-337/99-107). Igualmente, es una respuesta al

balance crítico", en: Orden, Rafael, Navarro, Juan y Rovira, Rogelio (eds.) (2016). *Kant en nuestro tiempo. Las realidades que habitamos*. Biblioteca nueva, pp. 256-259.

rechazo desdeñoso del retributivismo como una teoría sin sentido basada en un imperativo categórico inescrutable" (GNR 283/372) (Wood, 2002: 109).

La lectura de Wood es compatible con la mayoría de las demás lecturas hechas sobre la filosofía de la pena de Hegel. No obstante, en las últimas décadas esta consideración ha sido cuestionada y se habla más bien de una concepción mixta de la pena en Hegel, dependiendo de qué tipo de interpretación sea llevada a cabo (filosófica o jurídica) y qué parte de su filosofía práctica sea leída. Así, tanto filósofos como juristas debaten sobre el posicionamiento correcto de Hegel. Encuentro dos razones importantes que explican esta batalla filológica en torno a la fundamentación de la pena en la filosofía de Hegel.

En primer lugar, la teoría hegeliana de la pena, que a diferencia de otras secciones de las *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* puede leerse de manera independiente hasta cierto punto, no fue producida dentro del contexto tradicional de la dogmática penal, es decir, no fue originada dentro del contexto de las discusiones científicas en torno a la sistematización de los conceptos y reflexiones propias del quehacer de los penalistas. Más bien, esta teoría fue producida dentro de una filosofía política, del Estado y del Derecho que gira en torno a la crítica de la doctrina filosófica del contractualismo político y la posterior fundamentación de la libertad jurídica, moral y social en la idea de la eticidad, la cual representa la propuesta hegeliana de superación tanto del contractualismo mismo como del punto de vista moral esbozado por Kant. Las insuficiencias del Derecho Abstracto y la moralidad son prueba de esta superación. Es por ello que en ambas esferas aparecen "formas anticipadas de la eticidad. El bien tiene esta función para la moralidad y la justicia punitiva para el Derecho Abstracto" (Theunissen, 1991: 21).

En segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, esto ha provocado dos lecturas diferentes de la teoría hegeliana de la pena. Por una parte, una proveniente del ámbito de la filosofía, la cual, con contadas excepciones (Merle, 2003:145-176), estudia la teoría hegeliana de la pena dentro del contexto del más amplio estudio sistemático de la doctrina del Espíritu objetivo y sin aludir a dicha dogmática penal. Por otra parte, una revisión proveniente del ámbito del Derecho Penal, la cual, también con contadas excepciones,[4] estudia la teoría hegeliana de la pena dentro

[4] Sobre la visión de Jakobs de la teoría penal hegeliana, ver Jakobs, G. (2003). "Der Zweck der Vergeltung. Eine

del más reducido estudio conceptual de la doctrina del retributivismo penal y sin aludir a dicha reflexión sistemática.

Ambas razones explican que la mayoría de las lecturas sobre la pena en Hegel tengan ciertas dificultades para explicar sus alcances y legitimidad dentro del contexto de su filosofía política, del Estado y del Derecho. En este punto tiene razón Carlos Pérez al señalar que cuando los profesores de Derecho Penal de lengua española citan a Hegel y leen de forma independiente esta sección, es solamente para explicar su teoría de la pena, cómo entendía la pena en su sentido retributivo y en el mejor de los casos subrayar el significado de la restauración del Derecho a través de la sanción, pero "nadie se pregunta por qué Hegel hace este razonamiento en el nivel del Derecho Abstracto, y qué relaciones puede tener ese nivel con los otros dedicados a la moralidad y la eticidad" (Pérez, 2004: 9 y 10). Asimismo, Carla Cordua ha señalado que las discusiones y críticas de los juristas "suelen ser filosóficamente ineptas o muy confusas" (Cordua, 1994: 121-122). Empero, esto no demerita en todos los casos ambas concepciones de la pena. De hecho, tanto la jurídica como la filosófica, en algunos casos, destacan por su profundidad en sus campos respectivos. Mediante una alusión al título de una conocida obra de Armin Kaufmann sobre los fundamentos de la moderna dogmática penal alemana,[5] la cual después influyó en otros ensayos filosófico-penales,[6] quisiera analizar lo vivo y lo muerto en la teoría hegeliana de la pena, tal y como es expuesta por Hegel en la *Filosofía del Derecho*. Este análisis consistirá en resaltar los aspectos positivos de ambas concepciones e integrarlas, con el fin de lograr una mejor comprensión de la teoría hegeliana de la pena, es decir, analizar la concepción hegeliana de la pena a la luz del sentido jurí-

---

Untersuchung anhand der Straftheorie Hegels", en: Kotsalis, L. (ed.). Festschrift für Nikolaos K. Androulakis. Sakkoulas, pp. 251-269.

5 Kaufmann, A. (1954). *Lebendiges und Totes in Bindings Normentheorie (Normlogik und modernes Strafrechtsdogmatik)*. Verlag Otto Schwartz & Co. No obstante, el título de la traducción al español es algo diferente (Binding, Karl, *Teoría de las normas. Fundamentos de la dogmática penal moderna*, Buenos Aires, Depalma, 1977) Este juego de palabras parece tener su origen en la obra *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie* de Benedetto Croce, traducida al alemán en 1903 por Karl Büchler.

6 Véase Muñoz Conde, F. (1992). "De lo vivo y de lo muerto en la obra de Armin Kaufmann", en: *Nuevo Foro Penal*, Nº 55, enero 1992, pp. 9-16; Greco, L. (2009). *Lebendiges und Totes in Feuerbachs Straftheorie: ein Beitrag zur gegenwärtigen strafrechtlichen Grundlagendiskussion*, Berlín, Duncker & Humblot; Frisch, W, *et al.* (2015). *Lebendiges und Totes in der Verbrechenslehre Hans Welzels*. Mohr Siebeck. En mi más reciente libro también he usado este juego de palabras para referirme al pensamiento de Friedrich von Spee. Véase, Nava, A. (2021). *Populismo punitivo. Crítica del discurso penal moderno*. INACIPE/ZELA, pp. 162-168.

dico de la pena y explorar sus manifestaciones posteriores en las esferas de la moralidad y la eticidad. Dicho esto, haré una lectura sistemática de la teoría de la pena en esta obra de cara a mostrar su fundamentación en el Derecho Abstracto y su continuación en la teoría hegeliana de la acción y en la conformación del Derecho positivo en la sociedad civil.

La teoría de la pena en el Derecho Abstracto

Las consideraciones de Hegel sobre la pena pueden encontrarse principalmente en su obra *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia política en compendio*, publicada en 1821. Esta obra constituye la exposición sistemática de la filosofía práctica de Hegel, la cual gira en torno a su filosofía política y del Estado, esto es, su filosofía del Espíritu objetivo. Por lo tanto, en esta obra Hegel expone su visión crítica sobre el Derecho Natural y el contractualismo (el *Derecho Abstracto*), la libertad subjetiva y la crítica a Kant (la *Moralidad*), las esferas de la eticidad y su desarrollo en diversas manifestaciones de la vida social (la *Eticidad*). No obstante, la teoría hegeliana de la pena está situada de forma central en la esfera del Derecho Abstracto, primera parte de la *Filosofía del Derecho*, y luego encuentra ulteriores formas de manifestarse en las siguientes esferas.

La exposición de la teoría hegeliana de la pena en el Derecho Abstracto permite explicar su doble naturaleza. Por un lado, es una teoría sobre los fundamentos de la pena estatal, mientras que por el otro, también forma parte de una crítica a la teoría del contractualismo político como fundamento del orden social. Es por esta razón que Hegel ubica su teoría de la pena en el Derecho Abstracto, cuyo principio se encuentra en el concepto de persona, el cual es punto de arranque del Derecho Abstracto porque "debe concluirse que la Idea de persona está ligada a la Idea de libertad" (Pérez, 2004: 82). La Idea de persona está vinculada a la Idea de libertad, y la Idea de libertad está vinculada a la Idea de imputación, la cual, en el lenguaje procesal penal, está referida al acto por el que una persona es vinculada formalmente a un proceso penal. Pero también esta idea de la persona está vinculada a la capacidad jurídica y al respeto a las demás personas: "La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento —él también abstracto— del Derecho Abstracto y por ello *formal*. El precepto

del Derecho es, por lo tanto: *sé una persona y respeta a los demás como persona*" (§ 36). (Hegel, 2005: 119-120).[7]

La capacidad jurídica es la que le permite a la persona el Derecho de poner su voluntad en toda cosa, lo cual permite hacer una transición hacia la primera parte del Derecho Abstracto, la *propiedad*, esto es, el Derecho *de apropiación* del ser humano sobre toda cosa (Hegel, 2005: 128). Este Derecho de apropiación tiene formas de manifestación muy diversas, que llevarán a la persona del Derecho Abstracto a relacionarse con otras personas mediante el *contrato*, segunda parte del Derecho Abstracto.

La figura del contrato es fundamental en la filosofía política y jurídica de Hegel. Ésta tiene un sentido jurídico, pero también un sentido político, que en último término expresa su insuficiencia para configurar la validez y legitimidad del Estado. Es así que "Hegel desarrolla su legitimación de la pena en un estrecho vínculo con su crítica contra el pensamiento contractual de las teorías de la pena" (Seelman, 2013: 106). Es cierto que el contrato presupone la primera relación de reconocimiento entre personas –voluntades libres y propietarias–, pero también tiene un límite normativo, y este límite está basado en su propio fundamento, que no es otro más que el *arbitrio* (*Willkür*):

> Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas *inmediatamente* independientes. a) el contrato tiene su origen en el *arbitrio*; b) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia sólo es *puesta por tal arbitrio*, es por lo tanto sólo voluntad *común* y no en y por sí universal; y) el objeto del contrato es una cosa *exterior individual*, pues sólo una cosa tal está sometida al mero arbitrio de enajenarla (§ 75) (Hegel, 2005: 162).

Este fundamento permite comprender la crítica hegeliana a la doctrina del Derecho natural, entendida en un sentido más filosófico-político que filosófico-jurídico, esto es, considerada como el fundamento contractual del Estado y no como doctrina que determina la validez del Derecho positivo. Al estar fundamentado el Estado en el Derecho privado y el arbitrio, las bases del Estado se vuelven frágiles. Dicho de otra forma, en el hecho de conferirle Hegel al contrato su fundamento en el arbitrio busca mostrar que el primero "es una realidad limitada que contiene en sí aquello que

[7] Para este ensayo usaré la traducción de Juan Luis Vermal, publicada por la editorial Edhasa. En adelante, para referirme a esta obra en el cuerpo del texto me referiré al número de parágrafo respectivo.

lo niega: la injusticia; su superación sólo se justifica en función de esas limitaciones" (Pérez, 2014: 145). Esta afirmación de Pérez es coincidente con la crítica hegeliana a la metáfora del contrato hecha por Seelman:

> Cuando Hegel habla de «discrecionalidad», "contingencia" y "libre arbitrio", está haciendo referencia a dos cosas: a la posibilidad de no cumplir el contrato, pero también a la posibilidad de que las partes contractuales, bajo consenso mutuo, decidan retirarse del contrato que había existido hasta ahora y decidan pactar algo que no sea razonable: ciertamente, el "acuerdo de voluntades" significa una identidad, pero "la identidad es solo aparente, pues puede ser disuelta"; mientras que el Estado es, en efecto, algo que es necesario "en sí y para sí mismo", esto es, algo que es necesario por motivos de la razón misma (Seelman, 2013: 75-76).

La naturaleza discrecional, contingente y arbitraria de la voluntad particular de la persona le permite a Hegel hacer un tránsito del contrato a la injusticia. El arbitrio de la persona puede coincidir o no con el sentido objetivo del Derecho. En este punto Hegel muestra por qué el contrato y el Derecho privado no pueden constituirse en el fundamento de la vida social. El contrato incluye necesariamente el momento de la injusticia o el entuerto, esto es, el momento de las diferentes manifestaciones de la violación del contrato y más en general del Derecho. La injusticia ejercida hacia el contrato se devela en tres manifestaciones: la *injusticia de buena fe* (*unbefangenes Unrecht*), el *fraude* (*Betrug*) y la *violencia y el delito* (*Zwang und Verbrechen*).

La injusticia de buena fe da lugar a los conflictos jurídicos y surge cuando cada parte apela a su propio derecho particular para reclamar la propiedad, sin negar por ello el respeto al derecho universal. Aquí "la injusticia sólo consiste en que se confunde lo que quiere con el Derecho" (§ 86) (Hegel, 2005: 177) y por tanto la intención no es acreedora de pena alguna. El fraude consiste en hacer valer "la voluntad particular pero no el Derecho universal" (§ 87 agr.) (Hegel, 2005: 178), es decir, en lesionar el Derecho conscientemente, haciendo pasar esta injusticia por algo aparentemente justo. La violencia y delito reflejan la injusticia en su grado más alto, en tanto "no se respeta el Derecho ni en sí ni como se me aparece a mí, con lo que se lesionan ambos lados, el objetivo y el subjetivo" (§ 90) (Hegel, 2005: 179). Al lesionar esta voluntad el lado subjetivo de la otra voluntad y el lado objetivo del Derecho mismo, su violencia requiere ser eliminada, esto es, la violencia primera apunta a autodestruirse con su actuar exterior, por lo tanto "*la violencia se elimina*

con la violencia. Por lo tanto, en cuanto *segunda* violencia, que es eliminación de una primera, es legítima, no sólo en ciertas circunstancias, sino necesariamente (§ 93)" (Hegel, 2005: 180).

Ahora bien, ¿quién ejerce esta segunda violencia legítima? Por una parte, afirma Hegel, no puede haber héroes, ya que "éstos aparecen sólo en una situación de falta de cultura". Por otra parte, la segunda violencia, la que castiga al delincuente, no puede provenir de los pensamientos de la otra persona propietaria, del ámbito de la esfera de lo civil, sino que "requiere determinaciones positivas". En este punto la argumentación de Hegel es ciertamente moderna, pues apunta a que la restitución del sentido del Derecho se da no por medio de la acción privada, sino por las determinaciones del Derecho positivo, en este caso, por las determinaciones del Derecho Penal, es decir, su positividad. La exigencia de determinaciones positivas tendrá efectos tanto en la esfera del Derecho Abstracto como en la esfera de la eticidad. Para Hegel, la suavización de las penas está relacionada con el progreso de la cultura, porque lo que cambia es la relación entre el delito y la pena estatal y no los delitos o las penas como tales.

Heiko Lesch argumenta que Hegel hace una diferencia entre una necesidad "interna" y una necesidad "externa" de la pena (Lesch, 1999: 33). La primera necesidad se encuentra en el Derecho Abstracto, mientras que la segunda está referida al mantenimiento de la identidad de la sociedad. En este apartado me interesa referirme a la necesidad interna, vinculada con la superación del delito en esta primera esfera. De acuerdo con Seelman, Hegel ofrece dos argumentos para la fundamentación de la pena, a saber, el argumento del reconocimiento y el argumento estrictamente legal (Seelman, 2013: 108). Estos argumentos se encuentran en los parágrafos 97 y 100 y sus respectivas adiciones.[8] En estos y otros parágrafos, Hegel criticará a la *teoría de la coacción psicológica* (*psychologische Zwangstheorie*) de Paul Johann Anselm von Feuerbach y al contractualismo de Cesare Beccaria.

Según lo expuesto en el parágrafo 97, la lesión del Derecho es nula en sí misma, porque con este actuar delictivo el criminal violenta una relación jurídica de reconocimiento recíproco y por tanto apunta a su autodestrucción mediante el restablecimiento del Derecho. La lesión tiene una existencia positiva, pero es unilate-

[8] Para una opinión diferente sobre el fundamento de la pena, referida no a los parágrafos 97 y 100, sino a los parágrafos 97 y 99, cfr., Zaczyk, R. (2010). *Libertad, derecho y fundamentación de la pena*. Universidad Externado de Colombia.

ral, ya que es contraria al reconocimiento entre las personas y a la idea del Derecho y sus determinaciones. Por lo tanto, esta nulidad y negación es lesionada mediante una segunda, pero válida, negación: "El hecho delictivo no es un primero, positivo, al que le seguiría la pena como su negación, sino que es un negativo, por lo que el castigo es sólo una negación. El Derecho efectivo es pues la eliminación de esta lesión; precisamente en ello muestra su validez y se acredita como una existencia necesariamente mediada" (§ 97) (Hegel, 2005: 184).

A medio camino entre ambos fundamentos se encuentra una crítica de Hegel a la teoría de la prevención general negativa, desarrollada en esa época en la versión de la *teoría de la coacción psicológica* (*psychologische Zwangstheorie*) de Paul Johann Anselm von Feuerbach en el parágrafo 99. El argumento de Hegel para criticar la teoría de la prevención general negativa está basado en la libertad humana entendida como autonomía o autodeterminación. Esta teoría penal presupone que el ser humano carece de libertad y por tanto el Derecho Penal debe recurrir a la amenaza para neutralizar los impulsos criminales o impedir que se concreten deseos delictivos. Si fuera correcta, entonces los legisladores podrían aumentar las penas con tal de intimidar a la sociedad. Frente a esto, Hegel argumenta que el "derecho y la justicia deben, sin embargo, tener su lugar en la libertad y la voluntad y no en la falta de libertad a la que se dirige la amenaza. Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y libertad, no debe ser tratado como un perro" (§ 99) (Hegel, 2005: 187).

La exigencia hegeliana de tratar a un ser humano como un ser libre es algo que contradice tanto a la teoría de Feuerbach como a las teorías modernas provenientes de las neurociencias que de alguna forma u otra niegan el libre albedrío.

En el parágrafo 100 se encuentra el argumento estrictamente legal de la pena. Éste ha sido objeto de críticas agudas de la teoría hegeliana del Derecho Penal "cuando se le cita fuera de contexto" (Amengual, 2001: 149), como es el caso de Luigi Ferrajoli, quien encuentra en el mismo la "tesis estatalista más extrema".[9] Sin duda, el

[9] En palabras de Ferrajoli, "Se debe, en fin, al pensamiento de Hegel la tesis estatalista más extrema, según la cual la pena no es ni siquiera un mal sino un bien para el que la sufre, de manera que el condenado no sólo tiene el deber sino incluso el "derecho" de someterse a ella y así autogratificarse éticamente: "la lesión que afecta al delincuente no es sólo justa en sí" declara Hegel, "es al mismo tiempo su voluntad existente en sí, una existencia de su libertad, *su* derecho"; con ella "el delincuente es honrado como ser racional". Aquí no sólo no hay conflicto, sino tampoco mediación: el bien del individuo se identifica inmediatamente con el del estado,

sacar los parágrafos fuera del contexto de la argumentación de Hegel provoca estos malentendidos de la obra hegeliana, así como de cualquier otra obra cuyas ideas sean confusas. Como lo ha indicado Rainer Zaczyk, al interpretar las teorías penales como las de Kant y Hegel "es necesario, más bien, incorporar a la reflexión el contexto de las obras y, sobre todo, el contexto conceptual en el que se encuentran las frases" (Zaczyk, 2010: 92). Por un lado, la persona delincuente debe ser castigada, pues con su acción lesionó el Derecho de las demás personas y a la sociedad misma. El Derecho debe ser reestablecido. Por otro lado, la pena que afecta a la persona delincuente es "*su* derecho". Mientras que sobre la exigencia del delincuente de querer la pena no diré mucho (pues suena poco razonable que las personas delincuentes exijan ese derecho a ser castigadas mediante el hecho de cometer un delito), así como tampoco sobre el reivindicar y sacrificar la vida ante el Estado por ser lo más elevado (otra frase que dentro o fuera del sistema es criticable) me enfocaré en dos argumentos, a saber, la crítica a Beccaria y la pretensión de racionalidad del agente.

Si bien Hegel es ambiguo en torno a la pena de muerte, se opone a los argumentos de Beccaria en virtud de que éste no sale del esquema contractualista y sus limitaciones, a saber, que Beccaria niega al Estado la pena capital porque considera que no se podría incluir en el contrato social el consentimiento de los ciudadanos para dejarse matar. Si el Estado fuese un contrato sería difícil imaginar que sus miembros dieran semejante autorización para incorporarse en éste. Pero este argumento dista de ser correcto. En primer lugar, el Estado, sostiene Hegel de forma categórica, no es un contrato, y, en segundo lugar, la persona delincuente otorga su consentimiento al cometer el delito.

Ahora bien, al afirmar que la pena tiene su propio derecho Hegel se refiere a que debe *honrarse* a la persona delincuente como un ser racional, es decir, un ser libre en su actuar. Este honor proviene de determinar la pena a partir del hecho mismo de la voluntad libre de la persona y no de considerarla como "un animal dañino que hay que hacer inofensivo, o si se toma como finalidad de la pena la intimidación o la corrección". Sin duda, esto suena a una reflexión moderna sobre los fundamentos de la libertad humana y la responsabilidad penal, aunque esté basado en argumentos con cargas retributivistas. Existen obras filosóficas recientes, como la de Gabriel

su punto de vista externo, con el jurídico interno, su derecho individual, con la potestad estatal de castigarle" (Ferrajoli, 1995: 889).

Amengual, que cuestionan la clasificación de la teoría penal de Hegel dentro de las teorías retribucionistas y optan por ubicarla dentro de las teorías de la rehabilitación (Amengual, 2021: 307), por lo que es necesario analizar los argumentos de Hegel.

De entrada, estamos ante un problema de traducción. En el parágrafo 101 de la traducción al español de Vermal no aparece el concepto de retribución, sino el de compensación. Pero esto no es del todo correcto, pues el concepto en alemán es el de *Wiedervergeltung*. En la reciente traslación al portugués de la *Filosofía del Derecho*, Marcos Lutz Müller señala que *Wiedervergeltung* proviene del verbo *vergelten* y su sustantivo derivado *Vergeltung*, el cual tiene el significado de "restituir" o "devolver" un préstamo o suma de dinero, pero también un bien o mal, adicionado con el adverbio *wieder* que tiene el sentido "de vuelta", de "nuevo" (Lutz Müller, 2022: 317). Así, Hegel diría en el parágrafo 101 lo siguiente:

> La eliminación del delito es una *retribución* en la medida en que, según su concepto, es lesión de una lesión y, según su existencia, el delito tiene una extensión cuantitativa y cualitativa determinada, por lo cual también la tiene que tener su negación en cuanto existencia. Esta identidad basada en el concepto no es empero una *igualdad* en las características específicas de la lesión, sino en sus características existentes *en sí*, es decir, según su *valor* (§ 101) (Hegel, 2005: 189).

Si bien el argumento de Hegel es indudablemente retribucionista, puede decirse que una característica del retributivismo está relacionada con el Derecho del delincuente. Wood tiene razón al afirma que "como lo muestra la teoría de Hegel, una teoría retributiva establece límites a lo que es permisible hacerles a los criminales de formas que no podría una teoría consecuencialista" (Wood, 2002: 122-123). Así, el pensamiento penal de Hegel se devela como propio de un Derecho Penal de acto, basado en la responsabilidad, y no de un Derecho Penal de autor, basado en la peligrosidad. En este nivel de su filosofía práctica, puede verse como un representante de las teorías retributivas o absolutas de la pena, al lado de Kant. Hegel Sería un retribucionista, pero diferente del retribucionismo propuesto por Kant. Según Claus Roxin, Hegel se distingue de Kant porque sustituye el principio del Talión "por la idea de la equivalencia de delito y pena, y en esta forma se ha impuesto la teoría de la retribución durante los siguientes 150 años" (Roxin, 2008: 83).

El Derecho debe restablecerse mediante la lesión de la lesión primera, debe eliminar, negar o superar al delito. Esta lesión debe ser legal, pues de lo contrario

tendría la forma de una *venganza subjetiva, una nueva lesión* que llevaría a que la violencia creada por esta forma de venganza se vuelva infinita. El parágrafo 102 tiene el objetivo de criticar el fundamento subjetivo, personal y arbitrario de las penas y mostrar que las personas que las determinen deben ser aquellas cuya "voluntad es la de universalidad de la ley, y no quieren agregar nada a la pena que no se encuentre en la naturaleza de la Cosa" (§ 102). La única manera de eliminar este regreso al infinito de la lesión al derecho, considera Hegel en el parágrafo siguiente, reside en la fundamentación de una justicia liberada de toda subjetividad, de una voluntad libre que, en tanto subjetiva, "quiere lo universal como tal", una "justicia no vengativa sino punitiva" (§ 103). Esta es la fundamentación de una pena objetiva y universal, ubicada en un marco institucional.

Esta exigencia de una justicia punitiva es la que marca el tránsito hacia la esfera de la moralidad. Amengual ha dicho que el "paso del entuerto a la moralidad se puede estacar como una de las páginas más originales de Hegel" (Amengual, 2001: 155), en virtud de que, desde el punto de vista filosófico-político, esto implica negar el paso directo del contrato al Estado y coloca al individuo como fundamento del Estado. Pero, desde el punto de vista filosófico-penal implica vincular la determinación de la pena a la intención de la persona, a su actuar libre como condición de la determinación de la pena. Por lo tanto, como lo mencioné, también será analizada la teoría de la pena en la esfera de la moralidad, ya que ahí se encuentra la teoría hegeliana de la imputación, central para la comprensión de la teoría del delito. Esto será analizado en la siguiente sección.

La teoría hegeliana de la imputación en la moralidad

Gustav Radbruch, uno de los fundadores de la teoría causalista de la acción, alguna vez afirmó que Hegel es el "padre del concepto jurídico-penal de acción" (Radbruch, 2011: 132). De hecho, después de Hegel penalistas neohegelianos como Abegg, Berner y Kostlin intentaron materializar este concepto que deambulaba por los sistemas penales (Radbruch, 2011: 117). En la esfera de la moralidad se encuentra el concepto de acción en Hegel, el cual es de especial relevancia tanto para el Derecho Penal

como para la filosofía misma.[10] En esta sección Hegel expone "el lado real del concepto de libertad", la capacidad de autodeterminación del sujeto moral, de ahí que para Hegel la moralidad sea considerada como "el punto de vista general, tanto de lo moral como de lo inmoral, que se basa en la subjetividad de la voluntad" (§ 108) (Hegel, 2005: 202).

Si bien el concepto de acción es extraído del lenguaje corriente y "empleado en los más variados contextos, ajenos por completo al mundo del Derecho Penal" (Gimbernat, 2019: 1), su relevancia para el Derecho Penal es indudable, ya que sirve de fundamento básico "para cualquier forma de aparición de punibilidad" (Zaffaroni, 2005: 400). Fiel a la idea de libertad como autodeterminación, Hegel establece que la voluntad moral o subjetiva debe manifestarse en el mundo exterior, dando así lugar a la acción, la cual debe ir acorde con los propósitos del agente. Aquí, Hegel entiende a la responsabilidad como imputación del agente por una acción, la cual, al trasladarse al mundo exterior, puede tener muy diversas *consecuencias* (§ 118) (Hegel, 2005: 211). La capacidad de acción implica la capacidad de imputarle al sujeto la responsabilidad legal derivada de un hecho antijurídico. Por esta razón, Hegel vincula al propósito con la responsabilidad.

Hegel establece dos formas diferentes de responsabilidad en la observación el parágrafo 115, a saber, la responsabilidad objetiva y la responsabilidad subjetiva. La primera está referida al hecho de ser responsable o culpable de la situación y la segunda refiere al hecho de tener responsabilidad o culpa de la situación. Esta responsabilidad sigue estando referida al hecho delictivo, en tanto que solamente hay "responsabilidad sobre lo que estaba en mi propósito, que es lo que se tiene especialmente en cuenta en el caso del delito" (§ 115) (Hegel, 2005: 210).

Sin embargo, en el parágrafo 116 existe una cuestión que al parecer escapa del dominio del Derecho Penal. De acuerdo con Santiago Cordini, "Hegel, a lo largo de su obra, sólo se abocó de manera expresa a la imputación del hecho doloso, dejando fuera de tratamiento las acciones imprudentes" (Cordini, 2020: 18-39: 27). Sin embargo, algunos críticos creen ver en el 116 el fundamento de la responsabili-

[10] La teoría hegeliana de la acción encuentra en la obra de Quante, M. (2010). *El concepto de acción en Hegel*, Anthropos/UAM-Iztapalapa. Una importante y decisiva contribución, en cuanto contribuye a aclarar esta sección que no siempre es correctamente comprendida, y que muestra cómo Hegel anticipó tesis sobre las formas de intencionalidad planteadas posteriormente por Gertrud Anscombe y Alvin Goldman, así como de teoría de la acción también planteadas posteriormente por Myles Brand y Michael Bratman.

dad por conducta imprudente. En este parágrafo, Hegel se refiere a aquellos daños que están *más o menos* a cargo del sujeto en virtud de que estos derivan de cosas de las cuales el sujeto es propietario. Estas cosas, así como el cuerpo propio, al estar involucradas en diversas situaciones, pueden provocar diversos daños. Piénsese en que el cuerpo propio sea empujado para dañar a alguien o que alguien posea un vehículo que en cierta circunstancia debe estar bajo el dominio o vigilancia de la persona. No obstante, este caso suele ser visto como la fundamentación de la regla civil de responsabilidad de riesgo y no como el fundamento del delito imprudente (Cordini, 2020: 28).

La responsabilidad o culpabilidad de los sujetos requiere ser delimitada de acuerdo con su propósito en un hecho específico. Por esta razón, Hegel delimita "el Derecho del saber" (§ 117) (Hegel, 2005: 210). La culpabilidad no puede extenderse sino solamente a aquellos actos sobre los cuales los propósitos de su acción cambiaron el estado de cosas en el mundo exterior. Los siguientes tres parágrafos vinculan el propósito particular con la intención universal del sujeto de encontrar una satisfacción en sus acciones. Hegel hace el tránsito del propósito a la intención con el objetivo de que la imputación sea atribuida por las circunstancias conocidas por el agente moral con su actuar en el mundo exterior. El actuar moral en el mundo exterior, empero, puede tener consecuencias no planeadas por la intención del sujeto, y, sin embargo, estas consecuencias pueden ser imputadas al sujeto. De este modo Hegel afirma que el establecimiento del dolo indirecto está basado en estas consideraciones:

> En una acción se pueden aducir siempre más o menos circunstancias; en un incendio deliberado el fuego puede no llegar a declararse o extenderse más allá de lo que su autor había previsto. A pesar de ello no se puede hablar en este caso de buena o mala suerte, porque al actuar el hombre se entrega a la exterioridad. Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo. Al actuar me expongo a la mala suerte: ésta tiene, por lo tanto, un derecho sobre mí y es la existencia de mi propio querer (§ 119) (Hegel, 2005: 215).

La intención moral y la imputación penal, en Hegel, guardan una estrecha relación. La teoría hegeliana de la acción le da un lugar especial a la intención del sujeto moral para la determinación de la pena. La voluntad libre no solamente es el punto de partida del Derecho Abstracto, la moralidad y la eticidad, sino la posibilidad de

imputarle al sujeto una sanción por infringir un deber social y defraudar una expectativa para la sociedad. Esto lleva a Hegel a suprimir o limitar la responsabilidad de las personas inimputables, carentes de voluntad libre y pensamiento, a saber, "acciones de los niños, idiotas, locos, etcétera" (Hegel, 2005: 215-216).

Finalmente, en la teoría hegeliana de la acción se encuentra el problema de la tensión entre la universalidad de tener propósitos y la particularidad de las intenciones que dieron lugar a un hecho por el que al agente se le hace un juicio de reproche con consecuencias jurídico-penales. Aquí entra en juego el análisis del *móvil* o factor *moral* de las acciones, incluso si se trata de acciones injustas en cuya realización el sujeto encontró una forma de *satisfacción en la acción*, pues requieren ser analizadas para después ser sancionadas penalmente. Aquí se trata del fin particular de la acción y su contraposición con la universalidad de la ley:

> Si alguien comete un delito tal, se le pregunta por qué lo ha realizado. No se hace por el homicidio mismo, sino que en él hay un fin particular positivo. Incluso si dijéramos que se ha cometido homicidio por placer de matar, el placer sería el contenido positivo del sujeto en cuanto tal, y el hecho sería la satisfacción de ese querer. El *móvil* de un hecho es pues más precisamente lo que denomina factor *moral*, que tiene el doble sentido de ser universal en el propósito y particular en la intención. [...] Ante esto, hay que considerar la determinación del sujeto: quiere algo que está fundado en él; quiere satisfacer su placer y sus pasiones (§ 121).

Este conflicto entre el bienestar particular con la universalidad de la ley, o entre el Derecho Abstracto y la vida del individuo moral, da lugar a otro concepto de relevancia para el Derecho Penal, a saber, al llamado derecho de emergencia o estado de necesidad (*Notstand*), el cual implica la colisión de un derecho con otro derecho (Renzikowski, 2017: 543). Este es un tema central de la dogmática penal contemporánea, en la medida en que tanto la legítima defensa, el estado de necesidad defensivo y el estado de necesidad agresivo comprenden el ámbito de los derechos de necesidad jurídico-penales (Pawlik, 2013: 13-29). Hegel es reconocido por ser el fundador del Derecho del estado de necesidad agresivo, el cual encuentra su fundamento en el § 127:

> La vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el Derecho Abstracto. Si, por ejemplo, alguien puede conservar su vida robando un pan, evidentemente aquí hay una lesión de la propiedad de un hombre, pero sería injusto considerar esta ac-

> ción como un robo ordinario. Si no se le permitiera actuar de esta manera a un hombre cuya vida peligra, se le determinaría como carente de derecho, y al privarlo de la vida se le negaría la totalidad de su libertad (§ 128).

Estas situaciones de miseria o emergencia (§ 128) y de relación entre el bienestar individual, el bien y el Derecho (§ 130), llevarán posteriormente a Hegel a analizar la relación del bien con la conciencia moral del sujeto y el Derecho Abstracto, y más en general, a la crítica de Hegel al "vacío formalismo" (*leeren Formalismus*) (Hegel, 2005: 231) de la ética kantiana (§ 135), todo lo cual llevará al tránsito hacia la eticidad. De esta manera puede verse que una lectura correcta de la teoría hegeliana de la pena debe incorporar, necesariamente, la teoría de la acción en cuanto teoría de la imputación. No obstante, las cuestiones finales en torno a la insuficiencia de la moralidad y su superación en la eticidad van más allá del Derecho Penal en Hegel, y por esta razón pasaré a la determinación de la teoría hegeliana de la pena en la sociedad civil.

La influencia de la sociedad civil en la determinación de las penas

El último desarrollo de la teoría hegeliana de la pena se encuentra en la esfera de la eticidad, específicamente en la "administración de justicia" (*Die Rechtspflege*), una de las tres partes de la sociedad civil (*die Burgerliche Gesellschaft*). Como es sabido, a Hegel le debemos una concepción de la sociedad civil que suele ser más crítica de lo común. Si bien diversas obras contemporáneas exploran el concepto de sociedad civil y le confieren una función positiva para la defensa de la democracia y los derechos humanos,[11] la explicación de Hegel todavía nos proporciona un cer-

[11] Acaso el primer estudio que hace a un lado la visión crítica hegeliana de la sociedad civil y brinda esta comprensión positiva es la de Andrew Arato y Jean L. Cohen. Véase Cohen, J. L. y Arato, A. (1994). *Civil Society and Political Theory*. MIT Press. Con el paso del tiempo la concepción hegeliana, que enfatizaba con una visión menos idealizada de la sociedad civil, ha mostrado que todavía hay aspectos de su planteamiento que permiten mostrar su vigencia. No obstante, en una entrevista reciente a Arato puede verse que en los últimos años su atención se ha centrado más en lo que él llama el "lado oscuro de la sociedad civil" y ha dejado de lado el optimismo excesivo que no les daba peso suficiente a los retos de la globalización económica y cultural. Véase Allegri, G., Anselmi, M., Blokker, P. y Fazio, G. (2022). "An interview with Andrew Arato. Critically Revisiting Civil Society, Constituent Power, and Constitutional Democracy in Populist Times", en, *European Journal of Social Theory*, p. 332.

tero análisis de las luces y sombras de la sociedad civil, en la cual "cada uno es fin para sí mismo y los demás no son nada para él" (§ 182) y, por lo tanto, ofrece, en sus contraposiciones y desarrollo un "espectáculo del libertinaje y miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas" (§ 185). Coincido con Wood en que Hegel sabía bien que la corrupción ética es uno de los efectos secundarios de la libertad subjetiva promovida por sociedad civil, y, en este tenor, el sistema de mercado, con su desigualdad excesiva, tendría a producir de forma irremediable una clase de personas propensas a cometer delitos (Wood, 2002: 123). Esta es una tesis criminológica moderna. Incluso, esto podría llevarme a sostener que Hegel, adelantándose a las tesis de Georg Rusche y Otto Kirchheimer en torno a la *economía política del castigo*,[12] fue el primer filósofo que relacionó el campo civil y económico con la administración de justicia y lo jurídico-penal.

Hegel incorpora la administración de la justicia y el Derecho Penal después del sistema de necesidades. Esto no es fortuito en la lógica interna de la sociedad civil. En el ámbito económico-civil suelen producirse desacuerdos jurídicos e injusticias de muy diverso tipo, y por ello el Estado debe crear leyes que permitan la *aplicabilidad* al caso *individual* (§ 214) (Hegel, 2005: 333), las cuales deben ser redactadas de forma clara y precisa si es que aspiran a darle certeza jurídica a la propiedad, las relaciones contractuales y la personalidad jurídica. El Derecho Penal, precisamente, forma parte de estas instituciones de derecho. Una vez más, Hegel retoma al delito y su proporcionalidad, siendo esta última derivada de su comprensión a partir de la sociedad.

Merece destacarse que Hegel establezca la proporcionalidad de las penas en esta última esfera. Afirma que esta proporcionalidad no tiene su fundamento en la indeterminación del Derecho Abstracto o la concreción individual de la moralidad, sino desde la determinación social de la eticidad, en su entramado institucional. Esto es así porque cuando "la sociedad está segura de sí misma, el delito no es nunca más que algo individual frente a ella, algo aislado y sin solidez" (§ 218) (Hegel, 2005: 341). Para Hegel, en las sociedades divididas o fragmentadas las penas son mayores, pues tienen la función de servir como ejemplo, mientras que para las sociedades unidas el delito es percibido como una afrenta más débil, de tal modo que la pena impartida reestablecerá la vigencia social de las normas sin caer en un carácter únicamente

[12] Véase Rusche, G. y Kirchheimer, O. (2003). *Punishment and Social Structure*. Routledge.

represivo. Esto lleva a Hegel a concluir en el parágrafo 218, en referencia a la peligrosidad del delito y la suavidad del castigo en relación con la sociedad civil, con la siguiente afirmación: "[U]n código penal pertenece por eso esencialmente a su época y a la situación que ocupa en ella la sociedad civil" (§218) (Hegel, 2005: 340).

En efecto, los códigos penales son hijos de su tiempo y, sobre todo, de la sociedad civil, factor fundamental en la determinación de los delitos y las penas. Esta comprensión de la pena, desde la sociedad misma, permite restablecer el orden jurídico violado por la persona infractora sin recurrir a sanciones desproporcionales. Más bien, lo que Hegel busca es que la pena por el delito cometido sea minimizada, pero realizada, al fin y al cabo, porque de no hacerlo "lo pondría como algo justo" (§218) (Hegel, 2005: 341), lo cual quebraría la estructura jurídica de la sociedad civil y la confianza en la autoridad del Estado. La pena estatal tendría como objetivo principal —y aquí encontraríamos paralelismos con la teoría de la pena de Jakobs— el de restablecer la confianza en la vigencia las normas por parte de la sociedad y ya no meramente el de retribuir al delincuente por su acción. Este restablecimiento de la confianza cobra aquí, en la esfera de la intersubjetividad, mayor peso que una concepción meramente retributivista como la expuesta en el Derecho Abstracto.

Consideraciones críticas sobre la teoría hegeliana de la pena

Tal y como pudo verse, una exposición más detallada de la teoría hegeliana de la pena pudo comprobar que las reflexiones de Hegel sobre el Derecho Penal no se limitan al Derecho Abstracto, sino que tienen profundas derivaciones en la moralidad y la eticidad. De hecho, cada sección contiene elementos que pueden ser objeto de una crítica filosófico-penal minuciosa. En mi caso, solamente señalaré algunos aspectos polémicos de cada sección, relativos al retributivismo, la teoría de la acción y la proporcionalidad de la pena desde la sociedad civil. Esto, de cierta forma, mostrará qué es lo vivo y qué es lo muerto en la teoría hegeliana de la pena.

Respecto a la teoría hegeliana de la pena, contenida en el Derecho Abstracto, suele decirse que Hegel es uno de los fundadores del retributivismo penal en virtud del fuerte énfasis que pone en el principio de responsabilidad de la voluntad libre. A pesar de que, tal y como fue expuesto, Hegel plantea objeciones al retributivismo —y lo mismo podría decirse a partir de sus objeciones a las teorías disuasivas, re-

formistas o intimidatorias y utilitaristas de la pena— (Pérez, 2014: 201-208), ciertamente es difícil no encasillar su teoría de la pena en una de estas categorizaciones. En este tenor, el retributivismo penal es compatible con Hegel, con todo y sus críticas. Pero esta sería una lectura basada solamente en el Derecho Abstracto y no en su visión de la esfera de la sociedad civil, la cual asocia la pena con la confianza social.

El retributivismo, al menos en lo que respecta a su versión más pura, no está libre de problemas. El retributivismo penal es una doctrina que todavía goza de mala fama, en virtud de la simpleza con que es representada mediante la concepción de la *ley del Talión*. De ahí se desprenden las diversas críticas hacia la retribución, entendida como una medida primitiva, salvaje, irracional y violatoria de derechos humanos y de principios fundamentales de política criminal. Hay buenas razones para sospechar de cualquier concepción retribucionista de la pena. Sin embargo, en las últimas décadas diversos especialistas han hecho modificaciones al retributivismo original, quienes no entienden al castigo como mero sufrimiento del delincuente, sino que dotan al castigo del sentido de un reproche moral de corte ético-social del Estado y la sociedad hacia el ciudadano que ha decidido romper el equilibro normativo. Así, hay quienes sin apelar a Kant o a Hegel, están a favor de la doctrina retribucionista como Antony Duff,[13] como quienes en claro diálogo con Hegel apuestan por esta doctrina del retributivismo penal, como Jakobs,[14] Michael Pawlik[15] y Bernardo José Feijoo Sánchez.[16]

Respecto a la teoría hegeliana de la acción y su aplicabilidad al Derecho Penal merecen señalarse sus limitaciones, o, dicho de otra forma, lo muerto. A pesar de su potencial filosófico y comprensión de su vinculación a la libertad humana, la imputación hegeliana es estrecha de cara a los problemas en torno a los delitos culposos y los cometidos por los inimputables. En el caso de los primeros, no hay voluntad, y por tanto esta teoría no puede explicar la atribución de una pena para estos delitos. De igual modo, los delitos de los enfermos mentales e inimputables son problemáticas

[13] Véase Duff, A. (2011). "Retrieving Retributivism", en: White, Mark D. (ed.), *Retributivism: Essays on Theory and Policy*. Oxford University Press, pp. 3-24.

[14] Véase Jakobs, G. (2006). *La pena estatal: significado y finalidad*. Civitas Ediciones.

[15] Véase Pawlik, M. (2019). *Confirmación de la norma y equilibrio en la identidad. Sobre la legitimación de la pena estatal*. Universidad Externado de Colombia.

[16] Véase Feijoo Sánchez, B. J. (2014). *La pena como institución jurídica. Retribución y prevención general*. Editorial B de F.

para esta teoría, pues al ser todas las acciones culpables no puede explicarse adecuadamente cómo atribuirle imputación a las acciones de estas poblaciones o menores que no poseen voluntad libre, pero cuyas conductas son dañinas para la sociedad.

La influencia del concepto hegeliano de acción se mantuvo hasta las décadas finales del siglo XIX. Posteriormente fue reemplazado por el concepto causal de acción, pues "[N]o pudo adaptarse a las exigencias del desarrollo dogmático, dada la identidad que mantenía entre la acción y la culpabilidad. En realidad, según el concepto de acción de los hegelianos lo ilícito y la culpabilidad eran inseparables, pues la norma no podía dirigirse a los incapaces de culpabilidad" (Jaen, 1994: 20).

Esta deficiencia en el concepto hegeliano de acción en el campo penal abrió la puerta para las reflexiones causalistas de Franz von Von Liszt,[17] Ernst Beling[18] y Radbruch.[19]

Finalmente, la perspectiva hegeliana de la relación entre la sociedad y la pena ha ejercido una función en el pensamiento penal de Jakobs. Por esta razón, puede decirse que se mantiene más viva que nunca dicha relación. Como hemos visto, para Hegel la seguridad y cohesión de la sociedad hace que la aparición del delito sea "algo aislado y sin solidez". Pensar la pena desde la eticidad permite el restablecimiento de la vigencia de la norma y evita que la pena sea concebida meramente en términos retributivos, entendido el retribucionismo en un sentido clásico. De este modo, el tercer momento de la tríada de la teoría penal de Hegel consistiría en el restablecimiento del Derecho (delito-pena-restablecimiento de la vigencia de la norma) es decir, la reafirmación del Derecho en tanto libertad jurídica social. En palabras de Jakobs:

> Hegel ha descrito cómo el cambio de perspectiva desde una víctima individual hacia la "peligrosidad de la acción para la sociedad" parece dificultar el hecho, ya que entonces se dirige contra algo más grande, contra lo común, y cómo, sin embargo, "el poder de la sociedad, que ha adquirido seguridad en sí mismo, degrada la importancia externa de la lesión". [...] En cuanto a los resultados alcanzados, lo aquí expuesto debe sus elementos principales a la teoría de la pena de Hegel (Jakobs, 1999: 80).

La constitución de una sociedad pasa, necesariamente, a través de la identidad normativa del Derecho Penal con sus ciudadanos. Estos tienen el deber de no de-

[17] Liszt, F. von (1884). *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*, 2a ed.

[18] Beling, E. (1902). *Grundzüge des Strafrechts*, 2a ed.

[19] Radbruch, G. (2011). *El concepto de acción y su importancia para el sistema del Derecho Penal*. B de F.

fraudar las expectativas compartidas del sistema jurídico y así la pena cumple con el mantenimiento de las mismas, a saber, la vigencia de las normas. Decir, como Jakobs, que el Derecho Penal confirma la identidad social, es apostar por la visión hegeliana de la relación necesaria entre el Derecho Penal y la sociedad civil. De este modo, puede concluirse que la teoría hegeliana de la pena tiene, como otras teorías penales retributivas del pensamiento clásico alemán, cosas vivas y muertas. La conclusión de Heiko Lesch sobre el pensamiento penal de Hegel sintetiza estos puntos:

> La teoría de la pena de Hegel ha demostrado ser, pues, una concepción ciertamente moderna, Solamente hay que liberarla del idealismo que va a asociado a ella, de la creencia por tanto, de que el Estado y el Derecho son "lo absolutamente racionales" (hoy en día se definiría más bien el Derecho como un intento de alcanzar una convivencia racional). La pena se legitima sólo mediante la legitimidad del orden mismo para cuyo sostenimiento se impone (Lesch, 1999: 80).

Una lectura sistemática de la teoría hegeliana de la pena, fundamentada desde la Idea de la voluntad libre hasta la positivización del Derecho positivo en la sociedad civil, refleja las dificultades de encasillarla en una categoría única. Merle tiene razón al sostener que el fundamento hegeliano de la pena no puede identificarse ni con la prevención en sus variantes general y especial, ni tampoco con la rehabilitación o la venganza, sino con la autodestrucción necesaria o su autocancelación (Merle, 2009: 145). Aun cuando, agrega acertadamente Merle, si se piensa con las categorías usuales, puede observarse que Hegel considera la prevención específica junto con la rehabilitación como el fin primario de la pena, mientras que la prevención positiva representa un objetivo secundario. La retribución, en la visión de Merle, deja de tener peso sustancial en la fundamentación hegeliana (145). Sin embargo, yo no estaría tan seguro de hacer una afirmación categórica respecto de que en Hegel no hay un fundamento del retribucionismo, pero es cierto que una lectura integral de las tres esferas de la libertad ciertamente matiza el retribucionismo hegeliano. De cualquier manera, el debate en torno a lo que Hegel sostiene o no sostiene sobre la pena seguirá presente tanto en el campo de la filosofía política como en el campo del Derecho Penal.

Conclusión

No podría terminar este ensayo sobre lo vivo y lo muerto de la teoría hegeliana de la pena sin hacer mención a lo *común* que tiene Hegel con quienes estudian la Filosofía del Derecho Penal. Este elemento común es la *tesis de la necesidad del Derecho Penal*. A menos de que se hable con una persona de la corriente penal abolicionista, cualquier otra persona estudiosa del Derecho Penal tiene claro que no existe alternativa a éste. Winfried Hassemer termina un ensayo sobre la necesidad del Derecho Penal con la siguiente reflexión:

> Debido a esto la demanda de suprimir al Derecho Penal de ninguna forma es una opción agradable para los seres humanos, y menos para los derechos humanos. Tan solo se lograría, toda vez que el control social seguiría rigiendo nuestras vidas, eliminar los límites de las injerencias, dejando la vía libre a los poderosos intereses sociales para imponer sus sanciones. Y eso sí que sería una verdadera miseria (Hassemer, 2017: 45).

Seguramente Hegel estaría de acuerdo con Hassemer. Después de todo, Hegel es de los pocos filósofos que han defendido tanto la necesidad de concebir a las instituciones como la realización de la libertad subjetiva, como la necesidad de establecer sus límites frente a esta forma de libertad. El Derecho Penal es una de estas instituciones que siempre oscila entre permitir que el orden social amenace la realización de la libertad individual o dejar que la libertad individual amenace la estabilidad del orden social. En la *Filosofía del Derecho* Hegel vio esta y otras tensiones sociales, y con sus ideas intentó delinear una teoría penal que reconoce la necesidad de esta forma de control social institucional. El Derecho Penal, con sus excesos violentos habituales, siempre será objeto de sospecha, y tal vez acaso sea esta razón por la que el esfuerzo de Hegel por aprehenderlo como una institución racional sea más importante hoy que nunca, si es que aspiramos a racionalizarlo.

Este ensayo tuvo como objetivo explicar la teoría hegeliana de la pena, más allá de su primera manifestación en la esfera del Derecho Abstracto, esfera en la cual existen argumentos para categorizarla como una teoría retribucionista. Así, una lectura integral de la teoría hegeliana de la pena a partir de las tres esferas de la *Filosofía del Derecho* no solamente se devela como una lectura correcta, sino que además refleja una teoría penal más compleja que las teorías penales de Kant o Fichte.

El esfuerzo normativo de Hegel, con sus limitaciones respectivas —propias de todo hijo de su tiempo—, puede ser de ayuda para dos cosas: en primer lugar, comprender los problemas morales y políticos que implica penar estatalmente a alguien. En segundo lugar, y esto no es menos importante, el pensamiento penal de Hegel —lo vivo o vigente de su pensamiento penal— refleja la dificultad de encasillar a diversas teorías penales dentro de las categorías preventivas o retributivas, sin analizar la complejidad que se encuentra entre ambas.

Bibliografía

Allegri, G., Anselmi, M., Blokker, P. y Fazio, G. (2022). "An Interview with Andrew Arato. Critically Revisiting Civil Society, Constituent Power, and Constitutional Democracy in Populist Times" en *European Journal of Social Theory*, 25(2), pp. 330-340.

Amengual, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel.* Trotta. Madrid.

_____ (2021). *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel.* Comares. Granada.

Cohen, J. L. y Arato, A. (1994). *Civil Society and Political Theory*. MIT Press. Cambridge (Estados Unidos).

Cordini, N. S. (2020). "Delito y pena en la teoría de la imputación según Hegel" en *Derecho y Ciencias Sociales*, núm. 22, noviembre 2019-abril 2020, pp. 18-39.

Cordua, C. (1994). "El delincuente en el Derecho Penal" en *Escritos de Filosofía*, 25-26, pp. 121-132.

Duff, A. (2011). "Retrieving Retributivism" en Mark D. White (ed.), *Retributivism: Essays on Theory and Policy*, pp. 3-24. Oxford University Press. Oxford.

Feijoo Sánchez, B. J. (2014). *La pena como institución jurídica. Retribución y prevención general.* Editorial B de F. Buenos Aires.

Ferrajoli, L. (1995). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal.* Trotta. Madrid.

Frisch, W. (1998). "Schwächen und berechtigte Aspekte der Theorie der positive Generalprävention. Zur Schwierigkeit der 'Abschieds von Kant und Hegel'" en Schünemann, Bernd, von Hirsch, Andrew y Jarebord (eds.), *Positive General-prävention, Ergebnisse und Chancen der Forschung*, pp. 125-146. C.F. Müller. Heidelberg.

Gimbernat, E. (2019). *Estudios sobre el delito de omisión.* INACIPE. México.

Hassemer, W. (2017). *Por qué no debe suprimirse el Derecho Penal.* INACIPE. México.

Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de Filosofía del Derecho*, . traducción de Juan Luis Vermal. Edhasa Barcelona.

_____ (2022). *Linhas fundamentais da filosofía do direito*, traducción de Margos Lutz Müller. Sao Paulo. Editora 34. Sao Paulo.

Herget, J. E. (2019). *La Filosofía del Derecho alemana contemporánea*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Hruschka, J. (2010). "Die 'Verabschiedung' Kants durch Ulrich Klug im Jahre 1968: Einige Korrekturen" en *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 122, pp. 493-503.

Jaen, M. (1994). *El concepto de acción en la dogmática penal*. Colex. Madrid.

Jakobs, G. (2006). *La pena estatal: significado y finalidad*. Civitas Ediciones. Madrid.

___ (1999). *Sobre la teoría de la pena*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Kervégan, J-F. (2016). "La rationalité normative: impulsions hégéliennes" en *Raisons Politiques*, 61(1).

Lesch, H. (1999). *La función de la pena*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Merle, J-C. (2003). "Was ist Hegels Straftheorie?" en *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and* Ethics, vol. 11, Themenschwerpunkt: Strafrecht und Rechtsphilosophie / Criminal Law and Legal Philosophy. Duncker & Humblot. Berlín.

___ (2009). *German Idealism and the Concept of Punishment*. Cambridge University Press. Cambridge.

Pawlik, M. (2019). *Confirmación de la norma y equilibrio en la identidad. Sobre la legitimación de la pena estatal*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

___ (2013). "El estado de necesidad defensivo justificante dentro del sistema de los derechos de necesidad" en *Revista Derecho Penal y Criminología*, vol. XXXIV, núm. 96, pp. 13-29.

Pérez, C. (2004). *Estudios de filosofía política y del Derecho Penal*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Pérez, S. (2014). "Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel" en Pérez, S. y Rendón, J., *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F.* Hegel. Gedisa/UAM. México.

Radbruch, G. (2011). *El concepto de acción y su importancia para el sistema del Derecho Penal*. B de F. Buenos Aires.

Renzikowski, J. (2017). "66 Notstand" en Joerden, Jan C. y Hilgendorf, Eric (eds.), *Handbuch Rechtsphilosophie*, pp. 453-458. J. B. Metzler. Stuttgart.

Rusche, G. y Kirchheimer, O. (2003). *Punishment and Social Structure*. Routledge. Londres.

Roxin, Claus (2008). *Derecho Penal. Parte General. Tomo 1. Fundamentos. La estructura de la teoría del delito*. Civitas. Madrid.

Seelman, K. (2013). *Estudios de Filosofía del Derecho y Derecho Penal*. Marcial Pons. Madrid.

Theunissen, M. (1991). "The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right" en Cornell, Drucilla, Rosenfeld, Michel y Carlson, David Gray (eds.), *Hegel and Legal Theory*. Routledge. Londres.

Wood, A. W. (2002). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press. Cambridge.

Zaffaroni, R., Alagia, A. y Slokar, A. (2005). *Derecho Penal. Parte general*. Porrúa. México.

Barbarie en la *Filosofía del Derecho*

Luis Guzmán
The New School

El siguiente ensayo rastreará el papel que la figura del bárbaro juega en torno al colonialismo europeo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel.[1] En este texto se encuentran dos miradas paralelas, una descriptiva y una prescriptiva, a la relación entre europeo y no-europeo. La primera enfatiza el colonialismo desde una perspectiva material, como consecuencia directa de un sistema económico y social particular, en tanto se propone como solución al problema de la pobreza generada por la dialéctica del sistema mismo; la segunda enfatiza el colonialismo como una misión civilizadora, donde el europeo se da a la tarea de civilizar al bárbaro y enseñarle a ser libre en tanto la libertad, como esencia humana, solo se puede actualizar al ser todos libres. Estas dos miradas se mezclan en Hegel en cuanto la descripción material del estado moderno europeo ofrecida en la *Filosofía del Derecho* contiene dentro suyo un elemento prescriptivo debido a que solo en una sociedad estructurada económica y socialmente de esta manera se puede actualizar la libertad. En otras palabras, las condiciones materiales de los estados europeos y, por tanto, el colonialismo como su consecuencia necesaria, se ven legitimadas normativamente en tanto construyen seres humanos racionales y libres. El colonialismo sería así un elemento necesario de las sociedades en las cuales la libertad humana podría florecer.

Nos enfocaremos en cuatro secciones diferentes del texto que funcionan como columnas sobre las cuales se sostiene una relación colonialista con las poblaciones no-europeas del globo. La primera sección es el §93, ubicado en la primera sección

1 Todas las citas de Hegel (1970) son traducciones mías.

del texto, "Derecho Abstracto", donde la coerción pedagógica ejercida por el europeo ante la barbarie y el salvajismo aparece a primera vista como una violencia o coerción injustificada y por tanto una lesión, pero que al ser analizada con mayor detalle se revela como respuesta legítima a una lesión anterior generada por el bárbaro. Dado el contexto de las secciones inmediatamente anteriores dentro del "Derecho Abstracto", como lo son "Propiedad" y "Contrato", el §93 se puede interpretar como una justificación de la expropiación de las tierras habitadas por las poblaciones nativas de parte del colonizador europeo debido a que no hay un acuerdo compartido o contrato entre ellos. Ni su posesión ni su uso legitiman la propiedad a falta de un contrato acordado por las diferentes partes. Sin embargo, Hegel aún necesita ofrecer una justificación para esta expropiación si desea evitar un fundamento basado en la mera fuerza, lo cual devolvería a la civilización europea a un estado de naturaleza donde impera el derecho de héroes. Aquí yace el papel de la libertad: el bárbaro con su simple existencia amenaza la idea de libertad, actualizada por primera vez en la historia con la civilización europea moderna.

Esta amenaza consiste en una deficiencia en el bárbaro en tanto vive en contradicción consigo mismo al no haber actualizado su esencia: la libertad. En esto consiste el mal cuyo origen Hegel explora en el §139, ubicado en la segunda sección del texto: "Moralidad". La consciencia natural, a pesar de tener la libertad como su esencia, se opone a sí misma en tanto sigue sus deseos e impulsos naturales. Vive en contradicción y amenaza así la idea misma de libertad al no permitir su necesario emerger de la naturaleza. La voluntad natural por lo tanto es responsable por su naturalidad ya que impide la actualización de la esencia del ser humano: la libertad. La existencia del bárbaro, de un ser que vive en contradicción con su humanidad, no solo no le permite ser libre sino que tampoco permite que el europeo sea verdaderamente libre ya que mientras el bárbaro sea bárbaro no todos son libres, condición indispensable de la actualización de la libertad. Es decir, la amenaza a la libertad funciona de manera interna (amenaza a la libertad del bárbaro mismo) y de manera externa (amenaza a la libertad de todos, es decir, del europeo).

En las secciones §243-248, ubicadas en la tercera sección del texto: "La eticidad", encontramos un análisis del fenómeno de la pobreza en la sociedad civil y de la tendencia de esta sociedad hacia la expansión colonial, a la cual lleva el intento por aliviar dicha pobreza. Hegel ofrece el colonialismo como una consecuencia necesaria de la constitución de los estados europeos modernos y de su sistema económico y

social. Esta explicación material del colonialismo parece ser puramente descriptiva, comparada con el carácter prescriptivo tanto del §93 como del §139, donde Hegel intenta justificar la coerción ejercida contra el bárbaro apelando al carácter universal de la libertad y a la condición contradictoria del bárbaro.

Finalmente, al final del texto, en §349-351, Hegel expande su concepción de barbarie de una consciencia natural en contradicción consigo misma a ciertas naciones y pueblos. Las naciones menos avanzadas deben ser no solo consideradas sino también tratadas como bárbaras; como consecuencia tienen menos derechos y su independencia es meramente formal. Esto ofrece mayor justificación para la colonización del globo de parte de la civilización europea en tanto ella es el lugar donde el Espíritu se vuelve consciente de sí como espíritu. La única manera para que brille la esencia de la humanidad es de la mano de Europa ya que solo ella ha descubierto esta esencia y solo ella posee los requisitos para su actualización. Entre estos requisitos, a nivel material, está el colonialismo en tanto solución a la dialéctica generada por las sociedades modernas y libres. Así, descripción y prescripción se confunden en la relación propuesta por Hegel entre europeo y bárbaro.

Antes de adentrarnos en estas cuatro secciones del texto, le dedicaremos la primera sección del ensayo a un análisis sobre el concepto de libertad en Hegel, siguiendo los §5-7 de la introducción para así poder comprender, por un lado, la amenaza que representa el bárbaro a la idea de libertad, y por el otro, por qué solo se actualiza la libertad cuando todos son libres.

Libertad

En §5-7 Hegel describe a la voluntad como compuesta de la universalidad, la particularidad y la individualidad. Su aspecto universal consiste en que para considerarnos libres necesitamos tener la capacidad de alejarnos de la particularidad que nos constituye en cualquier momento dado (impulsos, deseos, intenciones, creencias) y reflexionar sobre ella, permitiendo así la posibilidad de su negación. Ser libre, entendido desde este aspecto, significa pensarnos capaces de desautorizar cualquier rasgo que en un momento particular nos determina como lo que somos. Significa aceptar que no hay contenido *particular* alguno de la conciencia por medio del cual devenimos exactamente quienes debemos ser, actualizando finalmente nuestra esencia,

o por medio del cual damos con *la* descripción correcta del mundo como es *en realidad*. La esencia del ser humano yace en el hecho de que no tenemos una esencia particular sino que más bien mutuamente nos otorgamos la autoridad normativa para determinar cómo entender lo que significa ser *humano*. En otras palabras, actualizar nuestra esencia significa finalmente entender que no tenemos una esencia en la manera en que pensábamos que la teníamos. Somos responsables de lo que hacemos de nosotros mismos y de lo que tomamos por verdadero, y no podemos delegarle esa autoridad a un ser trascendente, la naturaleza, el destino, el azar, un monarca o las ciencias naturales. Vivimos en un espacio lógico de razones, constantemente probando la autoridad de nuestras creencias, sometiéndolas a un pedir y dar razones, negociando lo que terminaremos aceptando o no como justificaciones válidas y alterando nuestras creencias de manera acorde. Ser libre, entendido desde este aspecto universal, significa que cargamos con la autoridad normativa final para nuestras creencias.

Sin embargo, la libertad no puede consistir solo en su universalidad ya que entonces no habría motivación para desear algo. Viviríamos en pura contemplación, sin razones para actuar. El segundo aspecto de la voluntad es, entonces, la particularidad. Un ser humano no puede existir sin un contenido específico que lo determine en cualquier momento particular. Si somos libres en tanto capaces de confrontar y abandonar creencias o impulsos particulares que podamos tener, solo podemos confrontarlas y distanciarnos de ellas desde la perspectiva de otras creencias que ahora componen el marco normativo desde el cual se cuestionan y destruyen aquellas anteriores. Por lo tanto, la libertad también consiste en tener creencias o deseos particulares constitutivos porque solo desde ellas podemos otorgarnos la autoridad normativa que nos permita deshacernos de las creencias que terminan siendo insostenibles o injustificables en el espacio lógico de razones. Siempre vivimos dentro de una forma de vida autoritativa particular a partir de la cual ejercemos crítica. Siempre vivimos dentro de un horizonte de significado desde y debido a el cual somos capaces de tematizar ciertos aspectos de nuestro horizonte. La idea de un ser universal, no casado con creencia alguna, y que mantiene todas a una distancia crítica, es una fantasía.

Esto lleva al tercer aspecto de la libertad: la individualidad. Los dos aspectos anteriores son unilaterales cuando se toman por separado. La individualidad es su eje: el concepto concreto de libertad. La universalidad por sí sola está vacía; en ella desaparecen toda intención y motivación. Por el otro lado, la particularidad por sí

sola no permite la crítica ya que no habría brecha entre ser y deber ser. El problema por resolver de esta amalgama entre universalidad y particularidad yace en cómo equilibrar suficiente autonomía que nos permita adquirir una cierta distancia reflexiva con respecto de nuestras particularidades, sin depender de una noción de ser humano quimérica, absolutamente universal, formal, por un lado, con una sensación de pertenencia y una satisfacción del deseo de reconocimiento entre iguales que no quede reducido a un simple "así es como se hacen las cosas aquí", lo cual desharía la capacidad reflexiva y crítica necesaria para el aspecto universal de la libertad, por el otro. ¿Cómo logra uno evitar ser constituido por sus determinaciones, lo cual convertiría la idea de "uno mismo" en una simple manifestación o expresión de la época o comunidad a la cual uno pertenece, sin caer en la idea quimérica de escoger su propia constitución de manera neutral, universal, sin directrices o incentivo alguno para la determinación de aquello en lo que uno se quiere convertir?

La libertad consiste en la constante negociación entre aceptar o no aceptar nuestras determinaciones. ¿Cómo determinamos qué aceptar y qué no aceptar? ¿Cómo sabemos si somos uno con nosotros mismos o si más bien estamos siendo absorbidos por una forma de vida que completamente determina quiénes somos mientras nos hace creer que libremente lo determinamos? La respuesta a esta pregunta revela la creencia de Hegel en la libertad como logro social en constante lucha, impugnación y negociación. La libertad no es un estado, es una constante actividad. No podemos apelar ni a un punto de vista trascendente que nos revele qué debemos ser para poder verdaderamente ser nosotros mismos, ni a un punto de vista interno puro, nuestra conciencia, ajena al "reino cerrado de la oscuridad" La única apelación posible es a otros seres humanos que también desean ser libres y apelar a nosotros a partir de sus deseos y creencias. Solo al ser apelados por otros, retados por quienes deseamos que nos reconozcan y quienes simultáneamente desean ser reconocidos por nosotros, y a cuyas creencias y deseos apelamos y retamos y quienes apelan a y retan los nuestros, se puede crear el espacio que permita una distinción entre ser libre y tener falsa conciencia, es decir, ser ciego a las fuerzas que nos determinan a desear ser el tipo de seres que creemos que debemos ser. Solo en el espacio lógico de razones, en el mutuo ir y venir del intento por justificar nuestras imágenes de nosotros mismos, así como de nuestros deseos y creencias, y en la aceptación o rechazo de estas razones, en el aceptar ser como somos o en la opción de cambiar de manera acorde, podemos ser libres.

Esto significa para Hegel que la libertad tiene como condición que todos sean libres. Si una forma de vida es tal que no todos sus miembros son libres, entonces la auto-comprensión de la comunidad se ve afectada por el hecho de que no está asumiendo el reto de justificarse a sí misma o de ofrecer razones para prácticas o instituciones potencialmente discriminatorias. Estas razones no solo deben ser ofrecidas entre quienes se benefician de las prácticas mismas sino también deben incluir a quienes sufren sus consecuencias. Prácticas e instituciones no se pueden imponer. Tradiciones y costumbres por sí solas no pueden ser legitimadoras de prácticas. Una forma de vida en la cual un subgrupo de sus miembros no es libre no participa en el espacio lógico de razones, habrá logrado crear una esfera auto-justificatoria donde su autoridad normativa no es otorgada sino impuesta. En este caso no es legítima, carece de autoridad. Aquí no somos libres; más bien estamos sujetos a una lucha de poderes donde el poder crea derecho. Una de las condiciones necesarias para la libertad es el reconocimiento de que nadie es inmune a la posibilidad de estar errado o de actuar de manera injusta. Este es el problema con el amo: no puede ser injusto ya que no hay criterios válidos para identificar injusticia de su parte en tanto el esclavo no tiene voz para identificar la injusticia. Y esta es la situación más estructuralmente injusta de todas: aquella en la que la injusticia no se puede reconocer como tal. No puede haber libertad sin reconocimiento, no solo de otros amos sino de todos. Buscar reconocimiento de (y ofrecérselo solo a) aquellos con posición social similar no lo hace a uno libre ya que excluye la posibilidad de cometer injusticia contra grupos marginados. Hacer una distinción entre personas y no-personas, amos y esclavos, no preserva la libertad: la socava. Por lo tanto, la libertad solo puede ser la libertad de todos.

La libertad, entonces, equivale a ser capaz de reconocer estar en error o actuar de manera injusta. Y esto solo puede ocurrir en un espacio donde la autoridad normativa que determina lo que es verdadero o justo se origina en *todos* nosotros. Para que esta normatividad sea capaz de ser confrontada o cuestionada como errada o injusta debemos mutuamente otorgárnosla al exigir razones para las creencias o deseos específicos que nos constituyen. La importancia de la capacidad de determinar algo como errado o injusto requiere que busquemos reconocimiento de todos los demás ya que al discriminar contra un grupo particular por alguna razón estamos creando un punto ciego donde la posibilidad de desenmascarar lo que se tiene por verdadero como error o lo que se tiene por justo como injusto desaparece.

La importancia de la posibilidad de errar o de reconocer injusticia yace para Hegel en ser capaz de evitar los peligros de la certeza y el dogmatismo. El espacio lógico de razones es la única barrera contra la ilusión total, la alienación absoluta o la falsa conciencia, contra la creencia de que finalmente hemos llegado a la realización de la esencia de lo que es ser humano o a la descripción final del mundo. Somos verdaderamente libres cuando reconocemos que nadie es inmune a la posibilidad de estar errado o de actuar de manera injusta. Esto equivale a decir que no existe apelación a nada más allá de la aceptación social de la autoridad normativa basada en nada más que el haber exitosamente aceptado el reto de justificar nuestras creencias o deseos al ofrecer razones aceptables para ellos. Y esto solo puede ocurrir cuando esté abierto a todos el participar en el proceso continuo de impugnación de razones. Para que haya autoridad normativa fundada, debe incluir a todos en su contestación y negociación; de otro modo, tendríamos una imposición por la fuerza, lo cual crearía una situación donde sería imposible la impugnación, negando así la libertad.

§93

En el comentario sobre el §93 dice Hegel:

> Coerción pedagógica, o coerción dirigida contra el salvajismo y la barbarie (*Wildheit und Rohheit*), ciertamente aparece como (*erscheint*) una coerción primaria en lugar de una que le sigue a una coerción primaria. Pero la voluntad solamente natural es en sí (*an sich*) fuerza/violencia (*Gewalt*) contra la idea de la libertad existente en sí (*an sich seiende*), la cual debe ser protegida contra dicha voluntad incivilizada (*ungebildete*) y debe ser reconocida en esta voluntad. O ya ha sido puesta una existencia ética (*Sittliche Dasein*) en la familia o el Estado, contra el cual esa naturalidad es un acto de fuerza/violencia, o no es más que un estado natural, estado de fuerza/violencia en general; en cuyo caso la idea funda contra este un derecho de héroes (Hegel, 7, 1970: 179-180).

Hegel legitima la sujeción del bárbaro con el propósito de civilizarlo o, lo que es igual para él, liberarlo. Intentemos comprender por qué para Hegel el bárbaro es una amenaza que necesita ser confrontada por medio de una coerción pedagógica. Para comenzar, el contexto en el cual se encuentra esta coerción contra el bárbaro está relacionado con la coerción y el crimen. En §90-92 Hegel explica la posibilidad de coerción e injusticia en una situación entre personas con derechos, es decir, personas

que han establecido un contrato o acuerdo entre ellas. Tener un derecho abre la posibilidad de sufrir una injusticia al ser vulnerado dicho derecho. Esta situación de injusticia o coerción primaria genera una segunda legítima contra-coerción por medio de la cual se supera o cancela la injusticia, reestableciéndose así el derecho vulnerado. Dado que no hay contrato explícito sujeto a vulneración entre el bárbaro no-blanco y el blanco civilizado europeo, la referencia a una coerción pedagógica contra el bárbaro podría parecer injusta (una coerción primaria). Sin embargo, bien entendida, resulta ser un legítimo ejercicio de fuerza (segunda coerción). Hegel está aquí redescribiendo la violencia ejercida por los colonizadores europeos por todo el globo a partir del siglo xv como una segunda y no una primera coerción, como un ejercicio de violencia o fuerza contra personas sin derechos, justificado *precisamente* debido a su falta de derechos, a su estado natural. La lesión, el mal primario que requiere de corrección, es la naturalidad misma del bárbaro. Lo que a primera vista parecía una violencia ilegítima contra él se legitima al redescribirlo como amenaza. Esta referencia a la coerción pedagógica en el §93 presupone que en opinión de Hegel un europeo a comienzos del siglo xix, testigo de la colonización del globo y la explotación de poblaciones nativas, podría comprensiblemente percibir la acción colonizadora europea como una violencia ilegítima. Dado que la primera sección sobre Derecho Abstracto consiste en ofrecer un análisis sobre la propiedad en el cual ni la simple apropiación ni el mero uso legitima una cosa como propiedad mía si no hay un contrato o acuerdo de por medio en el cual todas las partes reconocen la cosa como mía, parecería que la referencia a la coerción pedagógica contra la barbarie y el salvajismo aquí sirve de legitimación a la expropiación de tierras de los habitantes nativos del globo, expropiación que a primera vista parecería ser ilegítima, una lesión contra los pueblos originarios.[2] ¿Cómo logra Hegel redefinir la violencia colonial europea como corrección de una violencia previa ejercida por el bárbaro? Hegel utilizará su concepto de libertad para transformar violencia ilegítima en coerción pedagógica. ¿Qué tipo de amenaza representa el bárbaro para la idea de libertad?

[2] Encontramos un gesto similar de parte de John Locke en el capítulo v, titulado "De la propiedad," del *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil*. Allí Locke justifica la expropiación de las tierras de los nativos de Norteamérica al mostrar cómo el uso que hacen de ellas no es racional ni productivo y por tanto no sigue las directrices de dios.

Se interpreta al bárbaro como el habitante infortunado de un estadio primitivo del desarrollo o actualización de la esencia del ser humano, de su libertad. En la adición al §393 de la *Enciclopedia*, en la sección sobre el Espíritu subjetivo, dice Hegel: "El ser humano es en-sí racional: ahí yace la posibilidad de derechos iguales para todos los seres humanos, la nulidad de una distinción rígida entre especies humanas con derechos y sin derechos" (Hegel, 10, 1970: 57-58). Es de notar que lo nulo no es la distinción entre seres humanos con y sin derechos, sino la rigidez de dicha distinción; es decir, lo nulo es la idea de que algunos seres humanos son esclavos *por naturaleza*. La racionalidad de los seres humanos es potencial, en sí. Necesita ser actualizada en la historia. La libertad no es dada sino puesta, es un logro social.

El bárbaro carga dentro suyo dos papeles simultáneos, a primera vista mutuamente excluyentes. Habita el umbral de dos mundos: el mundo natural, por un lado, por lo cual es clasificado como inferior por su falta de consciencia de libertad, y el mundo del Espíritu, por el otro, aunque solo en-sí, de manera potencial, lo cual permitirá su civilización y educación hasta que logre actualizar su esencia. En tanto potencialmente libre, amenaza la idea de libertad al no actualizarla en su propio ser. Este umbral habitado por el bárbaro, esta zona ambigua, genera un derecho en su contra. La amenaza que representa el bárbaro es doble. Por un lado, es interna al bárbaro mismo, a su propia libertad; por el otro, es externa a él, una amenaza a la libertad del europeo en tanto al no ser libre el bárbaro no permite que el europeo sea libre porque la libertad o es de todos o no es de nadie.

Comencemos con la amenaza externa: mientras el bárbaro no sea libre el europeo tampoco podrá serlo ya que la libertad solo se actualiza cuando todos sean libres. Más arriba vimos cómo el concepto de libertad, desempacado en los §5-7, estaba conectado al concepto de negatividad, de la posibilidad permanente de desautorizar cualquier creencia particular con respecto a las ideas del bien y de lo verdadero como injustas o falsas. Para que esto sea posible es necesario que todos los miembros de dicha comunidad participen de la autoridad normativa en la constante negociación, impugnación o aceptación de lo que se tiene por verdadero o bueno. Así se evita ocupar un punto ciego donde se está en error o se es injusto sin estar en la capacidad de reconocer el error o la injusticia como tales. Sin embargo, al aplicar este concepto de libertad al contenido del §93 aparece un problema en tanto aquí no se está hablando al interior de una comunidad o forma de vida particular (la europea) sino del encuentro entre dos formas de vida completamente diferentes. La

amenaza a la idea de libertad mencionada aquí es externa al mundo europeo. Origina en otras formas de vida percibidas como inferiores, bárbaras, incivilizadas. ¿Por qué razón su simple existencia amenaza la idea de la libertad? ¿Por qué no es una opción el dejar al bárbaro solo en su naturalidad, viviendo en sus tierras exóticas? ¿Será que su falta de libertad, es decir, el hecho de que la autoridad normativa por medio de la cual sostiene ciertas creencias o prácticas como ciertas o buenas es puesta por él como externa a él, socava la demanda universalista de la libertad? Esto no parece ser el caso ya que sería posible simultáneamente realizar una demanda universalista con respecto a la concepción negativa de la libertad como la esencia del ser humano, por un lado, y aceptar que la mayoría de la población del mundo (no-blanca) no ha actualizado su esencia, por el otro, sin percibir esta falta de actualización como una amenaza a la idea de libertad. En este caso, la universalización de la libertad significaría que todo ser humano en cuanto tal es potencialmente libre, pero de esto no se sigue que para que se actualice la libertad humana todo ser humano en cuanto tal deberá actualizar dicha libertad. Solo sería necesario que dentro de la forma de vida europea no existieran grupos minoritarios o discriminados que no formaran parte de la autoridad normativa de dicha comunidad en su constante negociación, impugnación y aceptación de lo que se considera verdadero o bueno. El hecho de que haya otras formas de vida o comunidades por el globo que aún no han descubierto su esencia, no tiene por qué amenazar la idea de libertad del europeo. Es más, el momento en que la civilización europea se otorgue no solo el derecho a sino también el deber de ejercer coerción pedagógica, una misión civilizadora, sobre el bárbaro, estaría contradiciendo su propia libertad al imponer por la fuerza una normatividad sobre el bárbaro, creando así justamente la posibilidad de un punto ciego desde el cual no pueda identificar injusticia de parte suya como injusticia en tanto el bárbaro no tendría voz para impugnar la autoridad normativa del europeo. Por lo tanto, el intento de universalización de la idea de libertad, su extensión al bárbaro por medio de una coerción pedagógica para que todos sean libres, genera su opuesto: una situación donde la normatividad a seguir (la europea) es impuesta y no acordada por todos los afectados. Es decir, se crea una situación de falta de libertad para el europeo.

Tomemos ahora la amenaza que genera la existencia del bárbaro en su propio interior, con respecto a su propia libertad. Para Hegel la libertad es la esencia del ser humano. Dice: "La finalidad de la razón... es... eliminar la *simplicidad natural,* es de-

cir, en parte el pasivo desinterés, y en parte, el salvajismo del saber y de la voluntad, es decir, la *inmediatez* y la *singularidad,* en las que está sumido el Espíritu, y antes que todo, que esta exterioridad suya alcance la racionalidad de *la que es capaz,* esto es, *la forma de la universalidad, la inteligibilidad*" (Hegel, 7, 1970: 344).

La condición natural del bárbaro es una "en la que no debe estar y de la cual tiene que liberarse" (Hegel, 7, 1970: 69). Hay un componente normativo en la naturaleza misma debido a la esencia de la humanidad (la libertad) contra la cual atenta lo meramente natural. Nacemos sumidos en la naturalidad y debemos elevarnos para hacer corresponder nuestra existencia o realidad a su concepto.

El bárbaro no tiene derechos en tanto bárbaro. Mientras no deje su condición natural está causando una lesión y por lo tanto merece ser subyugado por medio de una coerción pedagógica. El potencial para la racionalidad y libertad del bárbaro justifica su coerción ya que en tanto potencialmente racional y libre está en contradicción consigo mismo, generando un mal. Dentro suyo su ser natural y su esencia como libre exigen demandas mutuamente excluyentes. La barbarie no es una condición que el bárbaro desee dejar atrás. El deseo por lo natural equivale a una violencia ejercida contra la idea de libertad.

Si la razón ya existe en un ser humano simplemente viviente, la libertad también estará presente en él, aunque solo en-sí, no para-sí, en tanto su actualización es el fin absoluto de la razón. Pero si la voluntad natural solo es libre en-sí, es decir, no es aún consciente de su libertad, ¿cómo puede ser responsable de dicha falta de libertad? Ella no escoge amenazar la idea de la libertad. La amenaza equivale a su simple existencia como ser natural. De hecho, parece ser solo como no libre que esta voluntad natural lesiona la idea de libertad. En el comentario al §194 dice Hegel: "la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata simplemente sería el estado de una espiritualidad inmersa en la naturaleza, y por lo tanto un estado de salvajismo y falta de libertad; mientras que la libertad consiste solamente en la reflexión de lo espiritual en sí, su diferenciación de lo natural, y su reflexión sobre lo natural" (Hegel, 7, 1970: 350).

La falta de libertad del bárbaro equivale al hecho de que no ha actualizado su esencia, no ha convertido su en-sí en para-sí. Esto se logrará por medio de su educación, de la formación del proceso civilizador. El bárbaro no ha tomado posesión de sí, no ha actualizado lo que es de acuerdo con su concepto (como posibilidad, capacidad o predisposición) (Hegel, 7, 1970: 122-123).

Parecería aporético definir al ser humano natural, al bárbaro, por un lado como no-libre, y por el otro como responsable de la supuesta violencia ejercida contra la (idea de) libertad. Esta violencia origina en la voluntad natural, la cual es en-sí, no para-sí; la voluntad natural la ejerce con tan solo existir. Ella ni es consciente de ni tiene como intención ejercer dicha violencia. En tanto ser natural no ha suscrito contrato alguno con otros, el incumplimiento del cual permitiría hablar de coerción o violencia primaria. Hegel necesitará explicar cómo la voluntad natural, en tanto no-libre, es responsable de su coerción primaria contra la idea de libertad. El mal parecería requerir libertad para ser mal, pero la voluntad natural se considera lo opuesto a la libertad. Por lo tanto, no podría ser mala. El intento de resolución de esta paradoja lo encontraremos en la segunda sección del libro: La Moralidad. Allí Hegel intenta iluminar el aspecto interno de la amenaza, donde el bárbaro no es solo una amenaza para su otro (el europeo civilizado), como en el caso en la sección sobre el Derecho Abstracto, sino para sí mismo.

§139

En este parágrafo en la sección sobre moralidad Hegel intenta esclarecer el problema del mal: ¿de dónde proviene? Su respuesta radicará en achacarle el mal a la naturalidad del ser humano. El origen del mal yacerá en la contradicción en la que existe un ser humano que a pesar de ser potencialmente libre se comporta como consciencia natural. Ejemplo de esta contradicción es el bárbaro. Dice Hegel:

> Ahora ciertamente lo natural en sí es ingenuo, ni bueno ni malo, pero lo natural referido a la voluntad en cuanto libertad y saber de la misma contiene la determinación de lo no libre y es por eso malo. En cuanto el ser humano quiere lo natural, esto ya no es más lo meramente natural, sino lo negativo frente al bien, en cuanto concepto de la voluntad… La decisión del ser humano [de cometer el mal, de querer lo natural] es un acto propio, el acto de su libertad y su responsabilidad (Hegel, 7, 1970: 264-265).

Parecería que "querer lo natural" permite la filtración de suficiente libertad para poder hacer a la voluntad natural, que quiere lo natural, responsable por querer la no-libertad, y por lo tanto, el mal. Querer lo natural es querer la negación del bien como concepto de la voluntad. Es decir, querer lo natural es querer la no-libertad.

Querer lo natural lo hace libre, y en tanto libre lo que hace el bárbaro al escoger lo natural es escoger la no-libertad. El paso crucial yace en querer lo natural, lo cual se convierte mágicamente en querer lo negativo antes que el bien. Esta conversión está fundada en el carácter racional *potencial* del bárbaro. En otras palabras, querer lo natural habita el umbral entre lo natural y lo libre, entre la naturaleza y el Espíritu: lo suficientemente natural como para clasificarlo como bárbaro –por lo tanto no respetado como libre– y lo suficientemente libre (o espíritu) para hacerlo responsable de querer su propia condición natural, lo cual justifica la violencia ejercida en su contra en la forma de coerción pedagógica. Querer lo natural es querer contra el bien como el concepto de la voluntad.

Hegel está consciente de esta zona nebulosa entre lo natural y lo espiritual que habita el bárbaro en tanto no-libre y libre. La llama el misterio de la libertad: "El origen del mal en general yace en el misterio, es decir, en lo especulativo, de la libertad, de su necesidad de emerger de la naturalidad de la voluntad y ser interna frente a ella" (Hegel, 7, 1970: 261). La libertad debe necesariamente emerger de la naturalidad. Negar esta necesidad constituye la coerción primaria que ejerce el bárbaro: él bloquea este movimiento emergente en tanto no es consciente de su libertad. Y al querer lo natural le niega a la libertad su necesario emerger. Esta necesidad de la libertad de emerger de la naturalidad es normativa: es el deber ser que constituye al ser humano. El bárbaro rechaza sin saberlo esta normatividad: no es lo que debe ser: libre, es decir, la fuente de la autoridad normativa que él sigue. Hegel continúa: "Esta naturalidad de la voluntad llega a existir como contradictoria e incompatible consigo misma en esa oposición, y por lo tanto es esta particularidad de la voluntad misma que se determina a sí misma como mal" (Hegel, 7, 1970: 261). El mal del bárbaro, la coerción primaria que ejerce, consiste en la contradicción que carga dentro suyo y que no es capaz de resolver hasta que se vuelva consciente de su libertad necesaria al reclamarla. El bárbaro tiene una voluntad dirigida hacia la satisfacción de deseos e impulsos. Sin embargo, en tanto naturales son contingentes. Esto hace que esté determinado por ellos. Existe una oposición entre tener una voluntad y la particularidad de esta voluntad, entre la capacidad general para desear actuar de cierta manera y el uso de esta capacidad para desear lo que es simplemente natural. Hegel se desliza entre una voluntad natural y el mal por medio de esta oposición. Y este mal sirve como coerción primaria contra la idea de libertad. El bárbaro carga el mal dentro suyo al tener una voluntad contradictoria, al desear contra la voluntad, al desear la no-libertad.

Sin embargo, esta amenaza interna sigue siendo insuficiente para legitimar la coerción pedagógica contra el bárbaro. ¿Qué derecho tiene el europeo de intervenir en una vida en contradicción consigo misma (la consciencia natural) y su consecuente falta de libertad? La amenaza a la idea de libertad por medio de la cual Hegel intenta legitimar la violencia pedagógica contra el bárbaro no parece fundamentar de manera suficientemente sólida dicha violencia ni al entender la amenaza de manera externa como amenaza a la libertad del europeo ni al entenderla de manera interna, como amenaza a la libertad potencial del bárbaro mismo. Hace falta un paso intermedio que conecte al bárbaro de manera material y necesaria con la realidad europea de los siglos xv-xix, en la cual se logrará la actualización de la libertad. La colonización y subyugación del bárbaro es indispensable para la constitución de la sociedad moderna europea, única donde puede actualizarse la idea de libertad. De este modo el bárbaro, el no-europeo, asume un papel necesario en dicha actualización. Por medio de la explotación del otro, del bárbaro, el europeo logra actualizar su libertad en tanto solo en un estado moderno puede hacerlo, y solo un movimiento expansionista colonial podrá sostener un estado moderno. De otro lado, el europeo no puede reducir al bárbaro a su condición de bárbaro, a su mera naturalidad, porque en tanto ser humano es potencialmente espíritu, potencialmente libre. El bárbaro atrapa a Hegel en una situación paradójica entre su subyugación y su civilización, donde el segundo proyecto termina siendo el intento de legitimación del primero: civilización por medio de explotación. La necesidad material de la existencia del bárbaro requiere de una justificación ideal que permita resignificar un proyecto de explotación como uno de civilización donde al final todos los involucrados terminan siendo libres, actualizando su esencia humana.

§243-248

En la Adición al §244 Hegel asevera que el problema fundamental del mundo moderno es el de la pobreza. Dice: "La pregunta fundamental sobre cómo se puede remediar la pobreza es una que agita y atormenta especialmente a las sociedades modernas" (Hegel, 7, 1970: 390). Esto se debe al motor interno del naciente sistema económico: la maximización y acumulación de riqueza. Este motor propulsa la mayor explotación laboral posible, la cual, junto con una mayor especialización del trabajo

debido a desarrollos tecnológicos, causa o un problema de sobreproducción o uno de desempleo. El primero requeriría un aumento en el número de consumidores, mientras que el segundo requeriría un aumento en la producción, lo cual a su vez exigiría un aumento en la cantidad de materia prima y recursos naturales. Es aquí donde aparece la expansión colonial como solución tanto al primero como al segundo de los problemas al expandir el número de consumidores, por un lado, y la materia prima y la fuerza laboral barata, por el otro. En §246 dice: "Por medio de su dialéctica la sociedad civil –en todo caso, esta sociedad en particular– es empujada fuera de sí a buscar consumidores y por ende los medios necesarios para la subsistencia en otros pueblos que carecen de aquellos medios de los cuales ella posee un excedente, o los cuales le están a la zaga en creatividad, etc." (Hegel, 7, 1970: 391).

Y en §248 menciona dos veces que la sociedad civil es llevada (*getrieben*) a establecer colonias:

> Esta conexión expandida (el mar y los ríos) ofrece también los medios para la colonización –ya sea esporádica o sistemática– a la cual la sociedad civil formada es llevada… La sociedad civil es llevada de esta manera a establecer colonias. El solo incremento de la población ya tiene este efecto; en particular emerge una masa de personas que no pueden satisfacer sus necesidades por medio de su propio trabajo cuando la producción excede las necesidades del consumo (Hegel, 7, 1970: 392).

Es la dialéctica misma de este tipo de sistema económico la que lleva necesariamente al movimiento expansionista colonial. Esta es una afirmación a primera vista meramente descriptiva. Sin embargo, en el momento de afirmar que esta sociedad moderna carga dentro suyo la actualización de la esencia humana: la libertad, lo descriptivo se convierte en prescriptivo y la colonización se vuelve un paso necesario en la actualización de la libertad en el escenario mundial, en su *necesario emerger*. Solo en una sociedad con las características de los estados europeos del siglo XVIII se podrá actualizar la esencia de la humanidad. El estado europeo es el "deber ser" al cual debe tender toda comunidad humana sobre el globo para superar la contradicción en la que vive y devenir verdaderamente humana. En estos parágrafos de la sección de la "Sociedad Civil" aparece el paso intermedio necesario para comprender la justificación de la coerción pedagógica contra el bárbaro, localizada en el §93. Sigue estando conectada a la idea de libertad, ahora mediada por la necesidad del proceso colonial impuesta por las condiciones materiales y económicas de los esta-

dos modernos europeos, escenario de la actualización de la libertad. Al final de la *Filosofía del Derecho* Hegel corrobora el papel del colonialismo en el surgimiento y actualización de la idea de libertad.

§349-351

En §349 Hegel establece una diferencia entre pueblo (*Volk*) y Estado (*Staat*), la cual determina el grado de independencia y soberanía que posee: formal o real. Un pueblo puede ser una sustancia ética, pero solamente en sí, no para sí; es decir, si no contiene la idea de libertad dentro suyo, así sea formalmente, no se debe considerar una sustancia ética para sí. Si dicho pueblo no posee un concepto de libertad humana, su independencia no es reconocida; no posee soberanía frente a un estado de derecho como el europeo. A diferencia de las secciones §93 y §139, donde se trataba del bárbaro o la consciencia natural individual, aquí Hegel habla de pueblos, familias, hordas, tribus, masas de personas, etc. Un bárbaro individual no puede existir si no forma parte de un grupo o comunidad de bárbaros, de una horda o tribu. De igual manera una persona individual, a pesar de ser el tema de la sección del Derecho Abstracto, no puede existir sin formar parte de una eticidad. Lo importante para Hegel aquí es resaltar que no toda eticidad o comunidad tiene los mismos derechos, la misma legitimidad. Existen algunas que no están basadas en la idea de libertad. Esto hace que no sean soberanas. Siguiendo el §351 esto les otorga a los estados europeos (naciones civilizadas) el derecho a considerar y tratar a otros pueblos menos desarrollados (que aún no son estados, es decir, aún no tienen consciencia de la idea de libertad) como bárbaros. Estos pueblos menos desarrollados tienen por ende menos derechos y su independencia es meramente formal. Están a merced del "derecho de conquista" (Guha, 2002: 42) que poseen los estados europeos civilizados sobre ellos debido a su atraso con respecto a la actualización de la idea de libertad. Dice Hegel: "Por la misma determinación ocurre que las naciones civilizadas consideran y tratan como bárbaras a otras que les están a la zaga con respecto a los momentos sustanciales del estado (comunidades pastoralistas con respecto a comunidades cazadoras, comunidades agrícolas con respecto a estas dos, etc.), conscientes de que sus derechos son desiguales y su independencia algo formal" (Hegel, 7, 1970: 507-508).

Es importante resaltar que no solo se trata de *considerar* a dichas comunidades como bárbaras sino sobre todo de *tratarlas* como tales. Ya vimos en §93 cómo se deben tratar la barbarie y el salvajismo: con coerción y violencia a pesar de que estas comunidades no han causado lesión física alguna a los estados colonizadores europeos, ni son una amenaza a la existencia o sobrevivencia de Europa. Este último hecho es el que hace que Hegel se sienta en la obligación de legitimar dicha violencia contra los pueblos menos desarrollados, contra el bárbaro, ya que a primera vista dicha violencia no parece legítima. Al mostrar el carácter necesario de la violencia contra sociedades menos desarrolladas en tanto Europa necesita expandirse para sobrevivir como sistema económico y social, Hegel enmarca su justificación dentro del lenguaje de actualización de libertad ya que Europa será el escenario de su actualización en la historia.

Conclusión

Encontramos entonces en la *Filosofía del Derecho* de Hegel dos acercamientos al tema del colonialismo. Tenemos una explicación material, donde aparece como solución potencial a una contradicción implícita en el nuevo sistema económico europeo, entre creación de riqueza, por un lado, debido a la motivación de acumulación, y creación de pobreza, por el otro, debido a los problemas de sobreproducción y desempleo que este sistema necesariamente genera. El intento por crear un equilibrio entre estos dos postula como potencial solución la creación de mercados nuevos en tierras lejanas, la explotación laboral de seres humanos esclavizados y semiesclavizados, y la extracción ilimitada de recursos naturales de estas tierras. De otro lado, tenemos una justificación normativa de la violencia ejercida contra el bárbaro en el proceso colonial como una coerción legítima (pedagógica) contra una amenaza que ejerce el bárbaro con su mero existir contra la idea de libertad, en tanto al ser consciencia natural no es libre, y en tanto no-libre no permite ni su propia libertad ni la del europeo civilizado porque para que haya libertad todos debemos ser libres. Más arriba ofrecimos un intento de explicación de esta aseveración de Hegel, donde el requisito de la libertad de todos tenía que ver con la necesidad de evitar un punto ciego donde la capacidad de.reconocer error o injusticia desaparecía al existir un grupo de voces silenciadas, no escuchadas. Solo se requiere de un grupo de

voces oprimidas, sin autoridad normativa, para que la normatividad establecida sea puesta en entredicho. En este caso la normatividad está expuesta al error sin ser capaz de reconocerlo como error. El problema con este argumento es que el europeo, al otorgarse el derecho de determinar el significado de la frase "libertad de todos" a expensas de la autorización de los pueblos originarios del globo, cae en contradicción consigo mismo ya que se sitúa en el punto ciego desde donde el error o el mal deja de ser reconocible como tal ya que invisibiliza o calla a sus potenciales víctimas. Por lo tanto, la coerción pedagógica estaría basada en un movimiento contradictorio de parte del europeo. Otra inconsistencia radica en que dicha coerción presupone la capacidad del bárbaro de ser educado para la libertad, civilizado. Esto implica que lleva dentro suyo el potencial de actualización de su esencia. Sin embargo, si este es el caso, la misión civilizadora del europeo pierde su urgencia. Por sus propios medios, sin importar cuánto pueda tardar, el bárbaro sería capaz de descubrir su esencia, tal como lo hizo el europeo en su proceso histórico particular. El bárbaro o es pura naturaleza (y por tanto la coerción pedagógica, la misión civilizadora, yace fuera de su alcance) o es espíritu potencial (y por tanto la coerción pedagógica no es necesaria, mucho menos habiendo sido testigos del costo impuesto a los pueblos originarios durante los siglos xv-xix). ¿Qué lugar extraño ocupa el bárbaro entre naturaleza y espíritu, sin poder ser considerado simplemente naturaleza (ya que dejaría de ser humano) ni espíritu (ya que se deslegitimaría así la urgencia de su coerción pedagógica)?

La coerción pedagógica contra el bárbaro, que le enseñaría a ser libre, no podrá entonces ser justificada ni apelando al intento por actualizar la libertad de todos ni apelando al intento por superar la contradicción en la que supuestamente vive el bárbaro, la cual no le permite ser libre. La opción que queda radica en la supuesta necesidad del movimiento colonial europeo. La expansión colonialista, necesaria para el funcionamiento de las sociedades modernas, requiere la creación de una subjetividad moderna en el bárbaro. Para que sobreviva un sistema económico como el europeo se requiere de una constante expansión de mercados y consumidores solo realizable en un movimiento expansionista colonial. Y según Hegel solo un sistema económico y social como el descrito en la *Filosofía del Derecho* permite la actualización de la libertad. Como dicho sistema genera, por su misma dialéctica, una necesaria expansión colonial, la explotación laboral del bárbaro termina justificada en tanto es condición *sine qua non* de la preservación del único sistema económico y

social en el que podrá actualizarse la libertad. El bárbaro pierde su identidad y cultura, su ser mismo, a cambio de su libertad. Sufre una doble violencia: subyugación y civilización, la segunda su recompensa por la primera. Para que la libertad se actualice en la historia es necesaria la explotación y subyugación de los pueblos originarios y la transformación de los sobrevivientes de este proceso en ciudadanos del mundo moderno: consumidores y productores de un sistema económico capitalista y libre. Como afirmaba el Capitán Pratt en 1892 con respecto al nativo americano: "Debemos matar al indio en él para salvar al hombre".

Bibliografía

Hegel, G. W. F., (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*. Suhrkamp Verlag. Fráncfort del Meno.

____ (1970). *Enzyklopädie III, Werke 10*. Suhrkamp Verlag. Fráncfort del Meno.

Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press. Cambridge.

Guha, R. (2002). *History at the Limit of World-History*. Columbia University Press. Nueva York.

Hegelianismo, libertarismo y anarquía

Francisco Javier Castillejos Rodríguez
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco
Departamento de Derecho

Preludio

Entrados de lleno en el siglo XXI, el intelectual preocupado por los problemas contemporáneos podría preguntarse por la utilidad de la *Filosofía del Derecho* de G. W. F. Hegel. Esta obra, la cual representa la principal aportación del filósofo alemán en el ámbito de la filosofía práctica, resulta pertinente para desatar algunos nudos —tanto metodológicos como sustanciales— que todavía están presentes en una serie de discusiones sociales actuales. Entre estos debates, sobresale aquel que plantea la aparente relación conflictiva entre Estado y mercado.

Constituye un lugar común señalar que gran parte de los ciudadanos de las democracias constitucionales avanzadas padecen de una sensibilidad liberal. Ello significa que parte de su bagaje moral está edificado sobre el presupuesto de que las personas poseen, de manera categórica, un conjunto de libertades que valen frente a los abusos del Estado. Esta idea, la cual es normativamente correcta, entra en conflicto con desarrollos ulteriores en la construcción del concepto de derechos; en particular, con aquellos vinculados al funcionamiento del Estado de bienestar. En los casos más extremos, dicho presupuesto puede tener consecuencias *anarquistas*.

Uno de los conceptos centrales tanto del mundo moderno como del contemporáneo es el de *libertad*. Una de las principales tesis de la *Filosofía del Derecho* de Hegel es que, ya en el siglo XIX, el contexto social para la protección de los derechos

de libertad está dado. El hecho de haber presentado argumentos a favor del Estado compatibles con el ejercicio de las libertades de los individuos constituye la parte más relevante del pensamiento político hegeliano. Y es precisamente este planteamiento el que permite poner en la mesa el problema que se abordará en las siguientes páginas: entre las instituciones políticas y el mercado, entre las reglas estatales y las relaciones privadas de intercambio, ¿cuál es la modalidad social más apropiada para el ejercicio de la libertad? Y siendo más precisos: ¿una filosofía de la libertad debería ser política o antipolítica, regulativa o anarquista? La confrontación entre una perspectiva liberal moderada —el hegelianismo— y una radical —el libertarismo— será el telón de fondo de las siguientes reflexiones.

Hegel y la tradición liberal

Si bien Hegel ha sido uno de los más importantes críticos del liberalismo clásico, existen fuertes argumentos para identificarlo también como un continuador moderado de la tradición liberal (Smith, 2003: 8-9). John Rawls, por ejemplo, lo ha caracterizado como un liberal de mente reformista moderadamente progresista (Rawls, 2007: 405). Aunque el pensamiento político de Hegel se encuentra, desde una perspectiva estrictamente metodológica, en las antípodas de la tradición liberal, en términos pragmáticos las diferencias no están tan marcadas. Hegel es, sin temor a equivocarnos, un filósofo que reconoce a la *libertad* como categoría central. Esto es lo que lo aleja particularmente de los partidarios de las dictaduras y los totalitarismos (Pérez, 1989: 12). Con el objeto de precisar las diferencias entre el liberalismo clásico y la concepción hegeliana en torno a la libertad, es conveniente introducir algunas aclaraciones metodológicas.

La *Filosofía del Derecho* de Hegel es una obra de filosofía práctica en sentido amplio.[1] Ello significa que su ámbito temático se extiende a todos los fenómenos

[1] La *Filosofía del Derecho* de Hegel no se ubica, a mi juicio, en el terreno de lo que los juristas comúnmente trabajan bajo el rótulo de "filosofía jurídica". Es por esta razón que el pensamiento político de Hegel está mayormente relacionado con debates en el terreno de la ética y la filosofía política –utilitarismo, liberalismo, comunitarismo— que con polémicas propias de juristas –positivismo, iusnaturalismo, constitucionalismo, teoría de la decisión judicial, hermenéutica jurídica–. La confusión probablemente se deriva de que la expresión "*Recht*" -al igual que sus equivalentes en español o italiano- es ambigua: se refiere tanto al sistema jurídico

relevantes del campo social: la moralidad, la política, el Derecho y la economía. El concepto de libertad, por tanto, no puede ser abordado desde una óptica reductiva, sino desde una vasta perspectiva que permita la determinación de sus condiciones de posibilidad en el mundo social *realmente existente.* Es en este punto donde la concepción hegeliana entra en cortocircuito con el liberalismo clásico: cuando las ideas liberales se tornan radicales y se llevan al extremo, tienen implicaciones *contra-autoritativas.* Ello puede destruir, en términos prácticos, a la misma categoría de libertad.

El liberalismo político clásico, representado en su origen por el pensamiento de John Locke, se construyó sobre la siguiente idea: los seres humanos poseen un conjunto de derechos que se entienden definitivamente establecidos, independiente de cualquier argumento consecuencialista en contra que pudiera formularse. Estos derechos básicos —vida, libertad y propiedad— valen paradigmáticamente frente a los posibles abusos del Estado.[2] Esta tesis es la que permite ubicar al liberalismo originario de Locke, al liberalismo igualitario de Rawls y al libertarismo del Estado mínimo de Nozick —por mencionar sólo algunas instancias notables— como integrantes de la misma tradición: "Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerles sin violar esos derechos" (Nozick, 1974: xi).[3] En *The Second Treatise of Government* de 1689, Locke enfatiza que los "derechos de propiedad" (*Property Rights*) se identifican con los "derechos naturales" (*Natural Rights*): derecho a la vida, derecho a la libertad, derecho a las posesiones, derecho a los productos del trabajo (Locke, 1988: 269). Y precisa: "Cada hombre tiene una *propiedad* en su misma persona. A ella nadie tiene derecho excepto él mismo. El *trabajo* de su cuerpo y la *obra* de sus manos son propiamente suyos" (Locke, 1988: 287-288).

(*Law*) como a las prerrogativas de los individuos (*Rights*). En este punto, la lengua inglesa es más precisa. Es por ello que la expresión "*Rechtsphilosophie*", en un contexto hegeliano, es traducida al inglés como *Philosophy of Right* y no como *Philosophy of Law*. En inglés, la ambigüedad desaparece; en español, se mantiene. La *Filosofía del Derecho* de Hegel es una filosofía *de la libertad*, no un modelo de reflexión filosófico-jurídica en el sentido más ordinario. Sobre la multivocidad de la expresión "derecho" en Hegel puede verse: (Bobbio, 1981: 35) y (Wood, 1990: 94).

2 Por esto, se considera a la tradición liberal como el antecedente del constitucionalismo moderno: el Estado debe reconocer los derechos de los individuos y establecer los mecanismos institucionales para su protección. Sobre el particular, puede consultarse: (Petrucciani, 2008: 109).

3 El primer principio de justicia formulado por Rawls y su prioridad sobre el principio de diferencia se mueve en este mismo sentido: cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede sobrepasar. Esta es precisamente la noción de "orden lexicográfico consecutivo" en los principios de justicia (Rawls, 1999: 3 y 52-53).

Hegel se distingue de esta tradición liberal ortodoxa al poner énfasis en las condiciones *sociales* de posibilidad de la libertad. Sobre el particular, precisa Steven B. Smith:

> La pretensión de los teóricos liberales de discutir acerca de los derechos y de las instituciones políticas como si éstos pudieran justificarse sobre las bases puramente "formales" de la actividad racional, exhibe una pobre comprensión de la psicología humana y de la estructura del desarrollo de la personalidad moral. Si bien [...] el liberalismo contribuyó en buena medida a la recuperación de la primacía de los derechos y de la dignidad del individuo, prestó poca atención al contexto cultural e histórico en que se desenvuelven efectivamente los reclamos de los derechos (Smith, 2003: 14).

No obstante que el liberalismo clásico propone el establecimiento de instituciones de carácter garantista cuyo objeto es lograr la protección de la libertad en términos político-judiciales, dicha reglamentación estatista no es un elemento necesario de la tradición. La idiosincrasia metodológica propia del liberalismo postula, en términos paradigmáticos, sólo un tipo de derechos: aquellos que poseen un carácter *individual*. Si se toma el liberalismo en serio, estos derechos —identificados inicialmente como *original* o *Natural Rights*— tienen implicaciones claramente libertarias e, incluso, anarquistas (Mack, 2016: 49-50). Por un lado, es teóricamente coherente sostener que la protección de los derechos de los individuos puede hacerse por instancias *distintas* al aparato estatal. El modelo económico austriaco y el liberalismo anarco-capitalista representan ejemplos de ello. Por otro lado, la postulación de derechos diferentes a los individuales conduce a la necesidad de un intervencionismo estatal el cual es, por principio, anti-liberal. Esto se debe a que la concepción actual de derechos humanos es considerablemente más extensa que la idea primitiva de prerrogativas individuales del liberalismo clásico. Se puede sostener, tomando como referencia la reputada clasificación de los derechos propuesta por T. H. Marshall, que mientras los derechos civiles —*i.e.*, aquellos propios de la tradición liberal— se entienden perfectamente como prerrogativas *contra el Estado*, los derechos políticos y los derechos sociales han de comprenderse con base en un espectro distinto (Marshall, 1950: 10-14). En particular, al provenir de tradiciones divergentes –democrática, por una parte, y económica del bienestar, por otra–, la garantía de dichos derechos no puede hacerse sin una intervención adecuada de las instituciones

estatales.[4] La contradicción entre los derechos civiles y los demás derechos es evidente: mientras que los primeros son compatibles con concepciones minarquistas o anarquistas, los segundos son pragmáticamente imposibles en una situación similar. No debe extrañar que los trabajos filosófico-políticos de John Rawls, al ser interpretados como una fundamentación y defensa del Estado social de derecho, hayan sido rechazados por una parte importante de la comunidad liberal contemporánea.

En Hegel, el individualismo metodológico de la ortodoxia liberal —de manera paralela a sus consecuencias anti-estatistas— es sustituido por una perspectiva de corte intersubjetivista que se manifiesta en su concepción de la "eticidad" (*Sittlichkeit*). Ello implica que el concepto de libertad no puede ser reducido a una noción de limitación y no-intervencionismo estatal, sino que debe ser puesto en contacto con una estructura institucional y un contexto cultural que hagan posible su implementación y protección. Las categorías normativas no pueden materializarse de manera externa a los perímetros sociales que constituyen su condición de posibilidad. Las siguientes precisiones de Hegel son centrales:

> El Estado es la realidad de la idea ética [...]. El Estado es la realidad de la *voluntad* sustancial, una realidad que posee en la *autoconciencia* particular cuando esta ha sido elevada a su universalidad, es lo *racional* en sí y por sí. [...]. Si el Estado es confundido con la sociedad civil y se considera equivalente a la seguridad y protección personal, el *interés de los individuos como tales* se ha transformado en el fin último por el cual ellos están unidos, de lo que se sigue que, también, su membresía al Estado es una cuestión opcional. Pero la relación del Estado con el individuo es de un tipo bastante distinto. Como consecuencia de que el Estado es espíritu objetivo, es únicamente a través de su pertenencia al Estado lo que hace que el individuo posea objetividad, verdad y vida ética (Hegel, 1991, §257, 258, y 258 obs.).

Para Hegel, el esquema institucional más adecuado para la expresión de la libertad existía ya desde la publicación de su *Filosofía del Derecho*. La libertad, por consiguiente, no puede ser actualizada al margen del marco social adecuado (Rawls, 2007: 406-407). Para decirlo de la manera más directa: no puede haber libertad fuera de las instituciones: "El Estado es la realidad de la libertad concreta" (Hegel, 1991, §260). Es esta conexión entre libertad e institucionalidad estatal la que pondrá en cuestión el liberalismo contemporáneo planteado en términos radicales.

[4] Algunos han visto en Hegel una reflexión dirigida a esta cuestión. Véase, por ejemplo, Vieweg, 2009: 49-52.

La réplica libertaria

El liberalismo es una doctrina *contra* el Estado. Al sostener que el poder político debe limitarse con el objeto de proteger los derechos de los individuos, se ha entendido que el liberalismo —de manera análoga a su descendiente jurídico, *i.e.*, el constitucionalismo— es una teoría del *Estado mínimo* (Bovero, 2010: 41). Sin embargo, no todas las variantes del modelo son equivalentes en lo referente a la intensidad de la limitación. Al menos desde el siglo XIX —con los trabajos de Lysander Spooner y Benjamin R. Tucker—, comenzó a desarrollarse una vertiente radical que a la postre de identificó con el nombre de "libertarismo" y, en los casos más extremos, como "anarco-capitalismo". En la segunda mitad del siglo XX, el libertarismo ha sido expuesto en el ámbito de la filosofía en el influyente libro de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), y en los planteamientos de la Escuela Austriaca de Economía –Friedrich Hayek, Ludwig von Mises y, de manera sobresaliente, Murray N. Rothbard–. En el caso particular de los anarquistas libertarios, su tesis principal es fácilmente identificable: *el Estado es una entidad inmoral* (Nozick, 1974: 113).

El desacuerdo entre Hegel y los libertarios es tanto metodológico como político. Desde la perspectiva del método, el comunitarismo hegeliano se opone al individualismo libertario. El grito de guerra de los libertarios contra cualquier concepción supraindividualista de la sociedad queda magistralmente ejemplificado en el texto político clásico de Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*: la transición de la sociedad tribal o cerrada a la sociedad abierta que pone en libertad las facultades críticas del ser humano es puesta en peligro por movimientos reaccionarios fundamentados en filosofías colectivistas. Desde Platón hasta los modelos hegelianos y marxistas, la postulación de la prioridad de la comunidad sobre los individuos da siempre el mismo resultado: una regresión de la civilización que se manifiesta en el retorno al tribalismo (Popper, 1945a: 1; Popper, 1945b: 25-29). El individualismo libertario parte, de la misma manera que el liberalismo clásico y la teoría económica *standard*, de la prioridad —en ocasiones contrafáctica— del individuo sobre cualquier tipo de colectividad. Esta metodología individualista siempre aparece, como es evidente, combinada con argumentos morales: no sólo se cuestiona que las identidades comunitarias existan, sino que se considera que su postulación tiende a diluir y sacrificar al titular último de los derechos originarios. En esta línea, el individualismo como método conduce a un *individualismo moral* en el sentido más amplio

(Mack, 2016: 50-51). En los casos más radicales, se habla de "anarquía individualista" en el contexto de esta tradición (Nozick, 1974: 113).

Desde la perspectiva política, el libertarismo asume una *desconfianza natural* frente el Estado. La reserva en torno a las instituciones estatales es, en primer lugar, un corolario de sus fundamentos individualistas. Un ataque común de los libertarios a cualquier tipo de categorización colectivista es su presunta defensa del *totalitarismo*. Esta acusación incluye al pensamiento político de Hegel. En polémica explícita con el modelo hegeliano, Popper precisa de manera tajante: "El Estado así constituido ha de ser totalitario, lo que significa que su poder debe impregnar y controlar la vida entera del pueblo y todas sus funciones" (1945b: 60). La platonizante adoración hegeliana del Estado se identifica, así, con la autoridad moral de este último (29). Sobre este punto existe un acuerdo que es compartido incluso entre autores liberales no radicales. Las siguientes afirmaciones de Ernst Cassirer constituyen un ejemplo típico de este alegato:

> Ningún sistema filosófico ha ejercido una influencia tan poderosa y duradera sobre la vida política como la metafísica de Hegel. [...] El conservadurismo es, por consiguiente, uno de los rasgos más característicos de la teoría ética de Hegel. [...] Pero el trágico destino de Hegel fue que desencadenara inconscientemente las potencias más irracionales que hubieran aparecido jamás en la vida social y política del hombre. No hay otro sistema filosófico que haya contribuido tanto en la preparación del fascismo y el imperialismo como la doctrina del Estado de Hegel (Cassirer, 1968: 293, 298 y 324).

El entendimiento del pensamiento hegeliano como un fundamento de los regímenes dictatoriales del siglo xx es un lugar común en estas discusiones. Hans Kelsen, por mencionar otra instancia, sostuvo que Hegel —al decretar la obediencia incondicional a la autoridad del Estado— no sólo era el filósofo del Espíritu absoluto, sino también defensor de la monarquía absoluta (Kelsen, 1992: 108 y 122). Los argumentos centrales de los economistas libertarios austriacos en contra del colectivismo —*v.gr.*, Hayek y Mises— se desarrollan en este mismo sentido. Los totalitarismos fueron un resultado de concepciones colectivistas de la sociedad. Desde Hegel hasta las modelaciones socialistas y fascistas, el problema de raíz es idéntico: al negar los elementos básicos de una civilización individualista, el colectivismo conlleva una forma de *contra-ilustración* que rechaza el respeto del hombre individual en nombre de una entidad supra-personal que se erige como un nuevo dios (Mises, 1951: 64;

Hayek, 1944: 10-11). En virtud de que, en un contexto libertario, los modelos económico-políticos tienden a ser bipolares y reduccionistas —sólo existen sociedades capitalistas o socialistas—, el colectivismo se identifica con un socialismo estatista. El nazismo, en esta clasificación, es identificado como una "facción socialista" (Hayek, 1944: 6). Al final, una perspectiva colectivista no hace otra cosa que justificar un *gobierno omnipotente*.[5] (Mises, 2010: 44).

La desconfianza natural frente al aparato estatal se deriva, de manera complementaria a los fundamentos individualistas, del trasfondo economicista de la conceptualización libertaria: se presupone que el Estado es, indiscutiblemente, deficitario en oposición al modelo del mercado. Para un libertario, es habitual entender las relaciones entre la coerción estatal y la interacción mercantil como juegos de suma cero: lo que se gana en un escenario, se pierde en el otro. Así, entre los incentivos del político y los intereses de los individuos, entre lo público y lo privado, entre el bienestar social y el provecho individual, existe una contradicción insalvable. En esta dirección, el libertarismo coincide en gran parte con modelos económicos y epistemológico-sociales formulados desde la *Escuela de Chicago* hasta la *Escuela Austriaca*. Es por esta razón que el Análisis Económico del Derecho, la teoría económica de la democracia, la *Public Choice School* y, en general, las perspectivas neoliberales aplicadas a cualquier sector de la realidad social, comparten visiones cuyas tesis son expeditamente reconocibles. Ya sea que se enfatice que el razonamiento económico es aplicable al análisis de fenómenos fuera del mercado (Becker, 1976: 6; Posner, 2007: 25), que la transacción mercantil funciona mejor para resolver problemas sociales en comparación con la interferencia estatal,[6] que los incentivos de los políticos conllevan una maximización que es contradictoria respecto de las utilidades de los ciudadanos (Buchanan y Tullock, 1999: 23-24; Downs, 1957: 28) o que gran parte de los servicios sociales no están justificados (Friedman, 2002: 35-36), las conclusiones son similares: el Estado debe intervenir en la vida de las personas lo menos posible. Y ello se sigue no sólo en virtud de la *inmoralidad*

[5] En el caso particular del socialismo, "lo que se prometió como el camino de la libertad fue de hecho la carretera hacia la esclavitud" (Hayek, 1944: 20).

[6] En la historia del Análisis Económico del Derecho, a esta tesis se le conoció a la postre como *Teorema de Coase:* cuando los costos de transacción son iguales a cero, las partes en un conflicto llevarán a cabo una negociación de manera independiente a lo que establezca el Derecho (Coase, 1960: 2).

implícita del intervencionismo estatal, sino de la *ineficiencia* teóricamente necesaria del Estado.[7]

Frente a las concesiones estatistas de Hegel, los libertarios no podrían ser más claros: *El Estado es el enemigo.*[8] Si bien se ha estigmatizado a los libertarios como "falsos liberales" (Bovero, 2010: 43), la realidad es que la postulación de prerrogativas no-derrotables de libertad tiene una lógica interna que es perfectamente coherente: la *minimización* del aparato estatal es una condición necesaria para el respeto de los derechos propios del liberalismo clásico. Cuando el liberalismo permanece *sin adjetivos*, las implicaciones minarquistas o anarquistas son evidentes. Si en un principio se afirmaba que desde el punto de vista del cálculo económico el socialismo es impracticable, en la actualidad se sostiene que el *Welfare State* es ineficiente e inmoral debido a su despotismo (Mises, 1951: 211; Mises, 1998: 694; Hazlitt, 1970: 2 y 215). Al final, el libertarismo se resolverá en un capitalismo de *laissez-faire* (Rothbard, 2006a: 27).

Los libertarios, en términos generales, parten de dos premisas. En primer lugar, las personas poseen tres derechos: vida, libertad y propiedad. La protección de cualquier otra prerrogativa iría en contra de dichos derechos originariamente postulados. Esto explica perfectamente su incomodidad con la democracia y con tendencias progresistas en el ámbito político. En segundo lugar, existe un axioma de no agresión: ningún ser humano o grupo debe agredir la persona o propiedad de otro. Cuando el Estado interviene instituyendo políticas igualitarias que implican una limitación a los derechos originarios de las personas, se vuelve un *agresor.* Todo individuo tiene un *derecho absoluto* a ser libre de agresión (27). En este orden de ideas, los libertarios comparten el mismo individualismo moral asumido por la tradición liberal clásica: por un lado, cada persona tiene sus metas y tiene razón para promover su propio bienestar —individualismo valorativo—; por otro, cada persona tiene derecho a perseguir sus propios fines a su modo y a no estar subordinado a los fines de otros –individualismo de los derechos– (Mack, 2016: 50-51). *Al individuo no se*

[7] A esto se debe que las recomendaciones políticas de dichos modelos no sólo se fundamenten en criterios de eficiencia económica combinados con argumentos morales ultra-conservadores, sino que al mismo tiempo sean fácilmente predecibles en el contexto de cualquier discusión académica —*v.gr.*, su crítica de las prácticas democráticas o su rechazo al salario mínimo, a la renta básica y, en general, a las políticas públicas redistributivas—.

[8] El título del libro de Ernest Benn resume la ideología libertaria: *The State, the Enemy* (Benn, 1953).

le puede obligar a sacrificarse para ayudar involuntariamente a los demás mediante la coerción estatal. Como consecuencia de lo anterior, el Estado debe ser minimizado o, incluso, aniquilado.

¿Estado mínimo o anarquía?

No obstante que el libertarismo se construye sobre las premisas individualistas que hemos comentado y que, en la actualidad, aparece como el principal adversario teórico del Estado de bienestar, admite diversas modalidades. Dependiendo del grado de intensidad exigido en la eliminación del intervencionismo estatal, se pueden identificar dos variantes:

LIBERTARISMO

MODALIDAD MINARQUISTA	MODALIDAD ANARQUISTA
Es una doctrina del Estado mínimo.	Es una doctrina de la eliminación del Estado.

El desacuerdo entre estas dos modalidades se centra en la posibilidad real de que el mercado –en ausencia total de instituciones estatales– sea capaz de regular todas las situaciones sociales posibles. Bajo el presupuesto de que la distribución derivada de un mercado no regulado será justa, los libertarios comparten el requerimiento de que el Estado debe ser tendiente a cero (Petrucciani, 2008: 182-183). Sin embargo, discuten sobre el *realismo* de sus exigencias: ¿una sociedad totalmente libre de la autoridad política es factible o es sólo un ideal utópico? Los anarquistas creen que dicho ideal es posible; los minarquistas, en cambio, consideran que la ausencia total del Estado es imposible y que puede incluso tener consecuencias contraproducentes para la agenda libertaria.

La versión minarquista fue expuesta de manera contundente por Robert Nozick en el libro clásico *Anarchy, State, and Utopia* (1974), el cual ha sido interpretado como una respuesta a los liberales igualitarios y demás defensores del Estado social de derecho. Para Nozick, el libertarismo sólo es posible como una doctrina del *Estado mínimo.* Partiendo de la afirmación categórica de que los individuos tienen

derechos de manera definitiva, la intervención estatal sólo puede justificarse si establece las condiciones para el respeto de dichas prerrogativas originarias. El Estado mínimo es aquel que: a) limita su perímetro de acción a proteger a los individuos de la violencia, el fraude y el robo, y b) garantiza el cumplimiento de los contratos (Nozick, 1974, xi). Más allá de estos elementos, no existe justificación alguna para el establecimiento de instituciones adicionales. En polémica directa con los anarquistas, Nozick concede que el Estado no puede ser entendido como una entidad inmoral *in toto*. Cuando es planteado en términos de Estado mínimo, el ejercicio de la autoridad política es moralmente legítimo. Si no se violan los derechos de nadie, tanto el monopolio del uso de la fuerza —el Estado ultramínimo— como la protección de las prerrogativas individuales —el Estado mínimo propiamente dicho— están justificados desde un punto de vista moral (113). El marco para la utopía de una sociedad libre está dado por el Estado mínimo y no por la ausencia total de las instituciones (332-333).

Las consecuencias del minarquismo se manifiestan con claridad cuando se entra en el terreno de los derechos sociales y de las políticas públicas: el Estado mínimo no debe intervenir en el mercado ni en los proyectos de vida de los individuos. El Estado, por tanto, no puede *obligar* a las personas —haciendo uso de su aparato coercitivo— a ayudar a los demás ni a llevar ciertas conductas para su propio bien (xi). El minimalismo del Estado entendido en términos libertarios posee una justificación moral. Por lo contrario, tanto el paternalismo como el *Welfare State* carecen en absoluto de justificación.

Un minarquista libertario, al planteársele la cuestión de los derechos sociales, argumentará de la siguiente manera: existen ciertos beneficios de la sociedad a los cuales sólo se tiene acceso si se cumple con los requisitos propios del intercambio mercantil. Si no existe violación de derechos originarios, la distribución de la riqueza producida por el mercado es perfectamente justa. Así, la educación —a diferencia de la vida, la libertad y la propiedad— *no puede ser entendida como un derecho.* Si un individuo ambiciona una instrucción formal, debe pagar por la misma o ser financiado *voluntariamente* por un tercero. Esta percepción se extiende a prestaciones como la salud, las pensiones, los programas sociales, etc. Si una persona es favorecida por un servicio que no ha pagado –o que ha sido otorgado por el Estado mediante una política redistributiva–, no está ejerciendo ningún *derecho*, sino que se beneficia injustamente en términos de *privilegios.* No se tiene derecho a presta-

ciones sociales, ya que ello agrede la libertad y la propiedad de terceras personas que no aceptan que parte de sus posesiones se utilicen para ayudar a los demás *sin su consentimiento*. Es por esta razón que la noción de justicia social es totalmente rechazada por la tradición libertaria: no se pueden imponer *sacrificios* sobre algunos por el bien de otros (Mack, 2016: 84). Cualquier intento del Estado de redistribuir beneficios es una forma de robo y es, por tanto, *inmoral* (Campbell, 2002: 67).

El libertario de índole anarquista rechaza gran parte de la argumentación presentada por Nozick. En especial, se opone a cualquier justificación del aparato estatal, por más mínimo que este sea. El Estado es, por naturaleza, un agresor. Por tanto —sin importar el bagaje ideológico-político que asuma—, no posee legitimidad moral alguna. A esta modalidad de libertarismo se le conoce con el nombre de "anarco-capitalismo". En este contexto, por "anarquismo" se entiende una teoría de la sociedad sin Estado en la cual el mercado proporciona todos los bienes y servicios públicos, incluidas las reglamentaciones jurídicas (Morriss, 2008: 13).

El rechazo total a la autoridad estatal queda perfectamente ilustrado en las siguientes palabras de Murray N. Rothbard:

> La idea clave del pensamiento libertario es oponerse a toda agresión contra los derechos de propiedad de los individuos en sus propias personas y en los objetos materiales que han adquirido voluntariamente. [...] Los libertarios consideran al Estado como el supremo, eterno y mejor organizado agresor contra las personas y la propiedad de la gente. *Todos* los Estados en cualquier lugar, no importa que sean democráticos, dictatoriales o monárquicos, no importa si son rojos, blancos, azules o cafés (Rothbard, 2006a: 55-56).

Con Rothbard, la perspectiva libertaria llega a sus extremos. Mientras que con Nozick el Estado mínimo podía sostenerse en algún tipo de justificación, en el caso del anarco-capitalismo el rechazo es total: ningún tipo de Estado posee autoridad moral y, al menos teóricamente, es posible pensar en una sociedad libre en la que la institucionalidad estatal sea equivalente a cero.

Las repercusiones sociales y políticas de la argumentación de Rothbard son igualmente radicales. La desaparición del Estado conlleva el problema de la determinación de los futuros proveedores de los bienes y servicios que, desde una configuración habitual, se identificaban con la administración pública y el Poder Judicial. La solución anarquista a esta cuestión es de orden francamente *capitalista*: las funciones

estatales deben ser completamente mercantilizadas y, por consecuencia, la libertad de mercado debe ser total (Petrucciani, 2008: 183). La idea de servicios privados de protección policiaca y judicial ha sido una propuesta de la tradición libertaria desde sus inicios (Nozick, 1974: 335-336; Rothbard, 2006b: 2). La existencia innecesaria del *Rule of Law* constituye también un lugar común en los textos anarco-capitalistas contemporáneos (Morriss, 2008: 13). En virtud de que el Estado es un agresor, ninguna autoridad política —llámese gobernante, legislador o juez— puede ser considerada como garantista real de los derechos, las propiedades y los proyectos de vida de los individuos. El mejor protector del individuo es el individuo mismo. En el caso específico del Estado de bienestar, el intervencionismo ha tenido siempre resultados contraproducentes: ha creado más pobreza al mismo tiempo que ha extendido su cartera clientelar (Rothbard, 2006a: 175-177). Todas las prestaciones sociales deberían, por consiguiente, ser mercantilizadas. Así, el requerimiento anarquista se repite una y otra vez: ningún tipo de Estado —no importa que sea liberal, constitucional, de bienestar, mínimo o ultramínimo— se justifica en su existencia. De nuevo Rothbard: "Un suministro de los servicios de defensa en el libre mercado significaría el mantenimiento del axioma de la sociedad libre, esto es, que no debe haber uso de la fuerza física excepto en contra de aquellos que la empleen para invadir la persona o la propiedad. Esto implicaría la ausencia completa de un aparato del Estado o gobierno" (Rothbard, 2006b: 2).

En términos analíticos, el anarco-capitalista se identifica con un observador *externo* del sistema de reglas que crítica y rechaza —en este caso, el conjunto de funciones estatales—.[9] Esta posición adopta una apariencia paradójica cuando se aplica a la categorización de las instituciones jurídicas y políticas básicas. En una plataforma anarquista, estas asumen un *status* distinto al habitualmente conocido. Para mencionar sólo tres ejemplos: la guerra es un *genocidio de masas*, el servicio militar obligatorio es *esclavitud* y los impuestos son un *robo* (Rothbard, 2006a: 29). Finalmente, el círculo se cierra: la desconfianza al Estado propia del liberalismo y de las teorías económicas críticas de la escuela neoclásica —la *Public Choice School*, el Análisis Económico del Derecho, etc.— se traduce en una perspectiva que no admite puntos medios. El único camino a un mundo de libertad realizada es la ausencia total de instituciones y la correlativa anarquía integral de la esfera privada.

9 En esta caracterización me inspiro en los argumentos de Searle, 1969: 186.

El mercado aparece como la condición necesaria y suficiente para la actualización de la libertad. Sin embargo, las conclusiones contraintuitivas del anarco-capitalismo dejan serias dudas. Teniendo como trasfondo las características intersubjetivas fundamentales de las comunidades humanas, ¿la propuesta anarco-capitalista es efectivamente realizable?

Libertad e instituciones. La relevancia de la *Sittlichkeit* hegeliana

Para Hegel, la *libertad de la subjetividad* es el principio del mundo moderno (Hegel, 1991: §273 ad). Como exposición de una especie de liberalismo moderado, la *Filosofía del Derecho* determinó cuál era la modalidad institucional más adecuada de su tiempo para la realización de la libertad: "El desarrollo del Estado en la monarquía constitucional es un logro del mundo moderno, en el cual la Idea sustancial ha alcanzado una forma infinita" (§273 obs.) ¿Cuál es la posición del hegelianismo frente a las propuestas de la anarquía del mercado?

En la discusión en torno al *status* y la función de las instituciones estatales en una sociedad libre, los libertarios asumen el dogma siguiente: entre la regulación estatal (E) y el mercado (M) existe una contradicción tanto teórica como pragmática. Ello significa entender las tensiones entre ambos como un juego de suma cero: lo que uno gana socialmente el otro lo pierde. Así, si el Estado establece más reglas y políticas públicas, ello es entendido como una disminución del mercado y las libertades subjetivas –y viceversa–:

Escenario A	E (+1)	M (-1)
Escenario B	E (-1)	M (+1)

En el caso más extremo —el del anarco-capitalismo—, la relación deviene una disyunción excluyente:

$$M \downarrow E$$

En esta confrontación, el mercado es caracterizado como fuente de virtudes positivas en oposición a los déficits insuperables del Estado. Frente a la libertad individual, el beneficio mutuo general, la armonía, la paz, el poder del hombre sobre la naturaleza, la satisfacción más eficiente de las preferencias del consumidor, la posibilidad del cálculo económico y la existencia de incentivos para la producción y progreso en los estándares de vida, el Estado aparece como la *antítesis* de todo ello al ser expresión de la *negación de la libertad* (Rothbard, 2006b: 319). El aparato estatal es, en este contexto, simplemente coerción, explotación, conflicto de casta, guerra, poder del hombre sobre el hombre, disrupción de la satisfacción, caos del cálculo económico, destrucción de los incentivos y regresión de los estándares de vida (319). Desde este punto de vista, la tensión es insalvable: al ser un juego de suma cero, debemos elegir entre uno u otro. Esto explica por qué los anarquistas libertarios emplean argumentos reduccionistas y dicotómicos. El dilema se manifiesta entre un principio del mercado y un principio hegemónico, entre capitalismo y socialismo, entre libertad y opresión. Fuera de este esquema no hay matices. Y la elección es obvia: el capitalismo de *laissez-faire* es la única opción posible para la realización de la libertad.

Dos preguntas son obvias desde una perspectiva hegeliana: ¿es correcto este dilema fatal que enfrenta Estado y mercado como situación de suma cero? ¿Es posible, desde una perspectiva realista, la aplicación del modelo libertario-anarquista a las sociedades tal y como las conocemos? La primera duda que surge frente a la anarquía como propuesta social es su punto de partida reductivamente *individualista*: ¿se sostiene —tanto metodológicamente como pragmáticamente— que las comunidades humanas se componen, en un nivel básico, de elementos atómicos que evolutivamente se constituirán en agregados carentes de instituciones? ¿Cuál es la respuesta de Hegel a esta problemática?

El libertarismo en general puede ser identificado, en el marco de la conceptuación hegeliana, como una filosofía de *lo concreto*, como una reflexión reducida a *la particularidad*. Una peculiaridad de la metodología adoptada en la *Filosofía del Derecho* es la postulación de *la prioridad de lo concreto sobre lo abstracto* (Wood, 1990: 101). Así, y a diferencia del orden de la exposición hegeliana,[10] el Estado —el

[10] Recordemos en este punto que el orden de explicación en la *Filosofía del Derecho* comienza con el Derecho formal o abstracto, pasa a la moralidad y finaliza con la eticidad. Es una formulación que va de lo abstracto a lo concreto, asumiendo como fundamento éste último.

máximo instante de la eticidad— representa la condición y el presupuesto de todos los demás momentos. En el despliegue argumentativo, el Estado aparece como el resultado, pero en realidad constituye el fundamento de todo el proceso (Hegel, 1991, §256). Como consecuencia de lo anterior, una filosofía de la libertad no debe plantear la búsqueda de entidades quiméricas en una realidad más allá del proceso histórico, ni tampoco la construcción de mundos posibles imaginarios que establezcan los patrones eternos de *deber ser* en materia social y política. *La filosofía es una reflexión para captar lo real, lo que es.* Desde esta óptica metodológica, el libertarismo y el hegelianismo mantienen perspectivas encontradas. Según Hegel, respecto de la realidad social existen dos visualizaciones posibles: una que procede de modo atomístico —*i.e.*, que se fundamenta en la particularidad— y otra que parte de la sustancialidad del Espíritu al expresar la unidad de lo individual y lo universal (*ibid.*, §156 ad). Las propuestas libertarias se ubican, sin vacilación, en la primera de estas dimensiones.

La fundamentación intersubjetivista del paradigma filosófico hegeliano se sostiene en lo siguiente: el plexo de relaciones sociales integrado por la familia, la sociedad civil y el Estado —*i.e.*, la eticidad (*Sittlichkeit*) (*ibid.*, §157)— no puede ser retrotraído a elementos más básicos como podrían ser individuos atomísticos egoístas y fuera de toda realidad cultural. La afirmación de Rothbard de que el principio del mercado equivale, *inter alia*, al poder del hombre sobre la naturaleza, implica una concepción monológica de la relación social en sus niveles más elementales. Es una reciprocidad Sujeto-Objeto (S-O) y un enlace de individuos inmersos en sus subjetividades auto-interesadas (S_1 vs. S_2, S_2 vs. S_3, etc.) Esta conexión, en términos tanto normativos como ontológicos, conducirá a una oposición entre el individuo y el Estado.[11] Se trata de un error de principio: la *Sittlichkeit* no puede ser explicada, sin distorsionar su constitución, en términos puramente atómicos y fundamentados en la noción de particularidad. Por lo contrario, la complejidad de las relaciones sociales asume la forma de la intersubjetividad (S-S):

[11] El individualismo normativo puede justificarse en el contexto de la limitación del Estado frente a las libertades individuales. Representa, incluso, una de las premisas del Estado constitucional. Sin embargo, dicho individualismo no debe tener implicaciones ontológicas, *i.e.*, consecuencias en la manera de entender de un modo realista el complejo de las acciones sociales. Los libertarios nunca asumen una metodología distinta a la individualista en virtud de que, sin ella, todo su edificio teórico se derrumba irremediablemente.

MODELO LIBERTARIO	MODELO HEGELIANO
Sujeto 1 (Yo actúo de modo egoísta) vs. Sujeto 2 (Yo actúo de modo egoísta)	Sujeto 1 (Nosotros actuamos) + Sujeto 2 (Nosotros actuamos)[12]

La *Sittilichkeit* no es un simple agregado de acciones individuales. Es en la intersubjetividad del *nosotros* en donde se sostiene la realidad concreta de la vida social. La acción humana siempre está referida a *un mundo intersubjetivamente compartido* y se expresa, empíricamente, en la cooperación y en nuestra afectación a los demás (Quante, 2010: 201-202). En palabras de Hegel: "[...] el Espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal" (Hegel, 1991, § 156 ad). La autocomprensión de la insuficiencia de las prácticas egoístas individuales es algo que se manifiesta desde la conceptualización hegeliana de la sociedad civil y que constituye la antesala del momento máximo de la eticidad:

> En la sociedad civil cada individuo es su propio fin y todos los demás no significan nada para él. Pero él no puede lograr el completo cumplimiento de sus fines sin referencia a los otros. Los otros son, por tanto, medios para el fin de la persona en particular. Pero a través de su referencia a los otros, el fin particular toma la forma de la universalidad y obtiene satisfacción al satisfacer simultáneamente el bienestar de los demás (§182 ad).

La libertad puede ser entendida de manera abstracta o concreta. Desde una representación abstracta, la misma aparece como un *bien* en el terreno de la moralidad. Sin embargo, requiere de una sucesión de determinaciones para que se vuelva *concreta*, para que devenga parte del mundo social (§129 y 141). A diferencia del libertarismo —el cual se queda en la formulación abstracta del concepto—, Hegel se apresura a enfatizar que la *Sittlichkeit* equivale a la idea de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia (§142).[13] Con base en lo anterior, se concluye que la libertad sólo puede realizarse en sentido pleno en un mundo social en

[12] En este punto se puede notar la similitud entre el modelo hegeliano y los desarrollos de la filosofía pragmática del lenguaje y, en general, de las teorías discursivas. Véase: Searle (1995: 26).

[13] Para Hegel, lo ético no es abstracto como el bien, sino *real* en sentido fuerte (§156 ad.).

que el *reconocimiento intersubjetivo* se manifieste en una estructura política adecuada, a saber: aquella en que los individuos no sólo se identifiquen como participantes en relaciones mercantiles de índole particular, sino también como *personas* en el sentido universal del término (Honneth, 1997: 114 y 133). De nuevo precisa Hegel: "Forma parte de la cultura [...] que yo sea aprehendido como persona *universal*, en lo cual todos somos idénticos. *El ser humano vale porque es ser humano* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc." (Hegel, 1991, §209 obs.). En esta dirección, la libertad *concreta* tiene una prioridad sobre la libertad *abstracta*.

El punto central de la polémica del hegelianismo frente a las posiciones libertarias es determinar si la disyunción "mercado o Estado" —M ↓ E— representa un auténtico dilema. En Hegel, el mercado pertenece a la esfera de la sociedad civil, entendida específicamente como sistema de necesidades (§188). En el intercambio mercantil, los individuos persiguen sus propios intereses y se usan mutuamente como medios para el logro de sus propósitos. En este escenario, la persona concreta posee fines particulares e independientes; sin embargo, ya es consciente de la necesidad de la interacción con los demás para su propio bienestar (§182). El problema aquí es que la plena unidad entre lo individual y lo universal no se logra en el mercado. El cortocircuito de Hegel con la economía clásica se manifiesta, entre otros aspectos, en la negación de la metáfora de la "mano invisible" de Adam Smith. Según ésta, la acción auto-interesada de los individuos en el mercado conduce, a la larga, al bien general aún sin proponérselo (Smith, 1958: 402). En el marco hegeliano, ello no es posible. El auténtico bien común se logra cuando el individuo que realiza la práctica mercantil no sólo se autocomprende como persona con fines egoístas, sino como ciudadano de un Estado. El reconocimiento intersubjetivo llega a su máximo tope en la comunidad política, *i.e.*, en la concreción del interés universal de todos los ciudadanos que se expresa en el mantenimiento de un sistema de instituciones que hacen posible la libertad (Rawls, 2007: 434). Esto explica la crítica de Hegel a la filosofía contractualista: mientras que las transacciones comerciales de la sociedad civil pueden ser explicadas por el modelo del contrato, el Estado responde a otro tipo de requerimiento (Hegel, 1991, §75 ad). Con base en estos planteamientos, en el hegelianismo no se ve la relación del mercado con el Estado como un dilema, sino como la búsqueda de una solución a una problemática muy específica: ¿cómo lograr la mediación entre los fines particulares de los individuos y el bien común en una plataforma que permita la actualización de la libertad? La respuesta a esta cuestión

no se plantea en términos dilemáticos, sino *dialécticos*. No se trata de elegir entre lo público y lo privado, entre el liberalismo clásico y una concepción estatista de la economía (Aliscioni, 2010: 51). El problema no es si el Estado debe ser aniquilado o no; el punto central es determinar cuáles son las mejores *instituciones* –siempre desde una perspectiva histórica– para que dicha mediación sea una realidad.

El dogma libertario se diluye, por tanto, en la argumentación hegeliana: la existencia de instituciones es necesaria –aunque no suficiente– para la realización efectiva de la libertad.[14] El marco de las instituciones políticas y sociales fundamentales que habilita a sus miembros para un ejercicio *real* de la libertad es el Estado (Rawls, 2007: 434). Hegel puntualiza:

> El Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es fin absoluto de la razón que la libertad debería ser real. [...] El Estado es la realidad de la libertad concreta. Pero la *libertad concreta* exige que la individualidad personal y sus intereses particulares alcancen su completo *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (dentro del sistema de la familia y de la sociedad civil), y también estos deberían, por una parte, transformarse en interés de lo universal, y por otra, reconocer cognoscitiva y voluntariamente este interés universal como su propio *espíritu sustancial* y perseguirlo activamente como su *fin último* (Hegel, 1991, §258 ad. y 260).

Para Hegel, esa libertad concreta es la que se alcanza en el Estado moderno (Taylor, 2010: 381).[15] No debe sorprender que dentro de ciertos círculos intelectuales, Hegel sea considerado un liberal moderado y un defensor del moderno Estado constitucional (Rawls, 2007: 431). En todo caso, la argumentación hegeliana es contundente: fuera de una realidad institucional adecuada, nuestros bienes morales más preciados no tienen ni la más mínima posibilidad de triunfar. Por consiguiente, la filosofía no debe formular proyectos puramente abstractos desanclados de la historia y de la realidad social. Las instituciones son los pilares de la libertad pública, ya que en ellas se realiza y alcanza de manera racional la libertad particular (Hegel, 1991, §265). Y es en el contexto contemporáneo en el que esta idea sigue siendo fundamental. Los primitivos requerimientos del liberalismo clásico —importantes en su

[14] Para tal consecución, las instituciones habrán de tener un *contenido* compatible con una perspectiva constitucional.

[15] El Estado moderno posibilita, efectivamente, el paso de la autoconciencia particular a la universalidad (Rossi, 1976: 239-240).

momento como elementos componentes del movimiento constitucional– han mostrado su insuficiencia ante la miseria de una gran proporción de la población mundial.[16] La necesidad de garantizar un mínimo de subsistencia a amplios sectores de la sociedad ha conducido, ya sea en líneas hegelianas o liberales, a un tratamiento cada vez más amplio y dominante (Rawls, 1999: 52-53; Vieweg, 2009: 51-52 y 70-71). El Derecho de autodeterminación liberal no se realizará en niveles aceptables sin una intervención adecuada del Estado en la que se institucionalice también el Derecho de los marginados a una vida económica digna.

La respuesta de Hegel a los anarco-capitalistas en torno a la viabilidad de una sociedad sin instituciones es, por tanto, negativa. No sólo no es deseable; de hecho, es imposible. Estando situado dentro de algunas instituciones es posible tratar de modificar las reglamentaciones e, incluso, rechazar algunas instituciones. *Pero no es posible rechazar todas las instituciones.* Una aniquilación institucional que se manifieste en expresiones como "los impuestos son un robo", "el servicio militar es esclavitud", "las reglas estatales son pura violencia", "la ley es un crimen", "lo políticamente correcto es una imposición autoritaria", etc., nos incapacitaría en seguir participando en esas formas de conducta que identificamos como característicamente humanas.[17]

Reflexiones finales. La importancia del pensamiento político de Hegel

En algunos sectores de la sociedad occidental, el hablar de "instituciones", "Estado" o "poder" irrita un cierto tipo de sensibilidad liberal (Searle, 1995: 94). Lo que debe quedar claro es que todo aquello que valoramos en el mundo contemporáneo –libertad, democracia, inclusión– requiere de la creación y el mantenimiento de las relaciones institucionales adecuadas. Hegel es un filósofo de la libertad. Pero, al propio tiempo, el hegelianismo es una filosofía de la institucionalidad (Bubner, 2010: 324).

La gran paradoja de cualquier modelo anarquista –sin importar si es de izquierda o derecha– es que, al colocar la solución de los problemas sociales *más allá* de la realidad humana, *i.e.,* por fuera de todo hecho institucional, presenta como injusto y deficitario cualquier esquema político, tenga el contenido que tenga. Cual-

[16] Realidad respecto de la cual Hegel ya había llamado la atención en la *Filosofía del Derecho* (Hegel, 1991: §241, 243 y 244).

[17] En este sentido, véase: Searle (1969: 186).

quier reforma para mejorar una situación específica se visualizará, igualmente, como irrelevante. No hay manera de proponer, en un contexto de discusión anarquista, remedios reales y viables. ¿Cómo podríamos distinguir, en términos realistas, entre mejores y peores regímenes desde un punto de vista moral? La propuesta hegeliana es distinta: no sólo establece la concreción institucional como *conditio sine qua non* para la realización de la libertad, sino que implanta las bases para efectuar una *crítica inmanente* de la misma realidad. Hemos llegado a un momento histórico en el que podemos cuestionar nuestras prácticas institucionales *a partir de lo que presuponemos en esas mismas prácticas*.[18] Las críticas a nuestros sistemas democráticos y a las carencias del Estado de bienestar son dos ejemplos de cuestionamientos que se hacen a un esquema institucional que se considera, en general, adecuado.

El libertarismo incurre en una paradoja adicional: al tener implicaciones anarquistas, puede conducir *de facto* a la negación de la libertad. El dogma de los libertarios es que la minimización del Estado traerá, de manera directa, la maximización del mercado y las libertades.[19] Sin embargo, la existencia de *poderes salvajes* en el escenario mercantil es un problema respecto del cual el libertario cierra los ojos. La disminución —e incluso la aniquilación— de las instituciones que garantizan la inclusión social conduciría seguramente a una exterminación de la libertad de algunos *en nombre de la misma libertad*. Sobre esta cuestión, Michelangelo Bovero comenta: "La libertad sin ley simplemente es la condición en la cual prospera el Derecho del más fuerte. Es la libertad del lobo. [...] Algunos personajes secundarios, que se inclinan a la apología de la libertad *sans phrase*, echan mano habitualmente de la célebre formulación de Popper, la 'sociedad abierta', sin darse cuenta, quizá, de alabar a una sociedad abierta a los poderes salvajes" (Bovero, 2010: 44 y 46).

Si el liberalismo pretende permanecer en nuestros regímenes como parte integrante de las instituciones protectoras de los individuos, no puede radicalizarse. En los actuales Estados constitucionales, el liberalismo sólo puede coexistir con la democracia si se presenta *con adjetivos*, *i.e.*, con concesiones referidas a las exigen-

[18] En este punto, generalmente la referencia es el concepto hegeliano de "negación determinada". Sobre esta cuestión, véase: Hegel, 1977, §59; Castillejos, 2014: 208-209 y Benhabib, 1986: 20-21 y 42.

[19] Otro problema de los libertarios es su conservadurismo. El libertario es, en la mayoría de los casos, un liberal de corte conservador: está a favor de las libertades económicas, pero en contra de ciertas libertades no pecuniarias consideradas progresistas. Regularmente se presenta como un opositor a cualquier política de justicia o igualdad social. Así, la justificación de la desigualdad es un lugar común entre los libertarios contemporáneos.

cias de la justicia social. La libertad sin un grado mínimo de igualdad material es una libertad incapacitada. Ello implica que el horizonte cuasi-anarquista implícito en la noción de derechos básicos de las personas —vida, libertad, propiedad— debe necesariamente complementarse con el establecimiento de condiciones para la participación política —derechos democráticos— y de garantías para una mínima subsistencia de amplios sectores de la comunidad —derechos sociales. Tanto unos como otros requieren, para su protección y garantía, una intervención estatal moralmente adecuada y económicamente eficiente. Es cierto que el Estado social de derecho no es el óptimo de los mundos posibles, pero sí es la estructura más adecuada en la actualidad para el ejercicio efectivo de la libertad. Si la ortodoxia liberal se aferra a permanecer sin adjetivos, a engancharse a sus tesis primitivas de una manera cercana al fanatismo y a proponer modelos ajenos a toda realidad histórica, no tiene ninguna posibilidad de éxito en el futuro. Esta conclusión es algo que se deriva de las enseñanzas políticas de Hegel.

Bibliografía

Aliscioni, C. M. (2010). *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Homo Sapiens Ediciones. Rosario.

Becker, G. S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press. Chicago.

Benhabib, S, (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press. Nueva York.

Benn, E. (1953). *The State, the Enemy*. Ernest Benn Limited. Londres.

Bobbio, N. (1981). *Studi hegeliani*. Giulio Einaudi Editore. Torino.

Bovero, M. (2010). "La libertad y los derechos de libertad" en M. Bovero (ed.), ¿Cuál libertad? Diccionario mínimo contra los falsos liberales, pp. 21-46. Océano. México.

Bubner, R. (2010). *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*. Fondo de Cultura Económica-UAM. México.

Buchanan, J. M. y G. Tullock (1999). *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Liberty Fund. Indianápolis.

Campbell, T. (2002). *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

Castillejos, F. (2014). *La ratio iuris en la era de la postmetafísica. Jürgen Habermas y la nue-*

va fundamentación teórico-discursiva de la Filosofía del Derecho. UAM-I/Tirant Humanidades. México.

Cassirer, E. (1968). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México.

Coase, R. H. (1960). "The Problem of Social Cost" en *The Journal of Law & Economics* III, pp. 1-44.

Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. Harper & Row. Nueva York.

Friedman, M. (2002). *Capitalism and Freedom*. The University of Chicago Press. Chicago.

Morriss, A. (2008). "Anarcho-Capitalism" en R. Hamowi (ed.), *The Encyclopedia of Libertarianism*, pp. 13-14. SAGE. Los Ángeles.

Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*. Routledge. Londres.

Hazlitt, H. (1970). *The Man vs. The Welfare State*. Arlington House. Nueva Rochelle.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press. Oxford.

___ (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge University Press. Cambridge.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. Barcelona.

Kelsen, H. (1992). ¿Qué es justicia? Ariel. Barcelona.

Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press. Cambridge.

Mack, E. (2016). "Natural Rights" en A. R. Powell-G. Babcock (eds.), *Arguments for Liberty*, pp. 49-85. Cato Institute. Washington D. C.

Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and Social Class (and Other Essays)*. Cambridge University Press. Cambridge.

Mises, L. V. (1951). *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*. Yale University Press. New Haven.

___ (1998). *Human Action. A Treatise on Economics*. Ludwig von Mises Institute. Auburn.

___ (2010). *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and the Total War*. Liberty Fund-Ludwig von Mises Institute. Auburn.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books. Nueva York.

Pérez, S. (1989). *La política del concepto*. UAM-I. México.

Petrucciani, S. (2008). *Modelos de filosofía política*. Amorrortu. Buenos Aires.

Popper, K. R. (1945a). *The Open Society and Its Enemies. Vol I. The Spell of Plato*. George Routledge and Sons. Londres.

___ (1945b). *The Open Society and Its Enemies. Vol II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*. George Routledge and Sons. Londres.

Posner, R. A. (2007). *El análisis económico del Derecho*. Fondo de Cultura Económica. México.

Quante, M. (2010). *El concepto de acción en Hegel*. UAM-I/Anthropos. México.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice (Revised Edition)*. Harvard University Press. Cambridge (Estados Unidos).

____ (2007). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Paidós. México.

Rossi, M. (1976). *Il sistema hegeliano dello Stato*. Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milán.

Rothbard, M. N. (2006a). *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*. Ludwig von Mises Institute. Auburn.

____ (2006b). *Power and Market. Government and the Economy*. Ludwig von Mises Institute. Auburn.

Searle, J. R. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press. Cambridge.

____ (1995). *The Construction of Social Reality*. The Free Press. Nueva York.

Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica. México.

Smith, S. B. (2003). *Hegel y el liberalismo político*. Ediciones Coyoacán. México.

Taylor, Ch. (2010). *Hegel*. UIA-UAM-Anthropos. México.

Vieweg, K. (2009). *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*. UAM-I/ Centro de Estudios Filosóficos Porfirio Miranda. México.

Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press. Cambridge.

¿Hay derechos humanos en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?*

Ludwig Siep
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

En memoria de Georg Lohmann

Los derechos humanos pertenecen a los principios esenciales del Derecho moderno y su implementación a nivel mundial es una de las tareas más importantes de la comunidad internacional. Todos los Estados de las Naciones Unidas están obligados a protegerlos y promoverlos según las declaraciones y pactos, incluidos los de derechos sociales y culturales. Ya hay millones de personas que son literalmente alimentadas y atendidas médicamente por los organismos de las Naciones Unidas. Pero también hay que hablar de una crisis de los derechos humanos. Los líderes autoritarios, teocráticos y nacionalistas los cuestionan. A menudo se hace mediante la invocación a las reivindicaciones de las identidades colectivas y la explotación de los miedos personales ante la pluralidad de formas de vida "extranjeras".

Hegel no podía conocer muchos de estos problemas. ¿Desempeñan los derechos humanos algún papel en su obra? Al examinar esta cuestión, no me preocupa una clasificación histórica. Sólo haré algunos comentarios por adelantado. De mayor interés es la cuestión de cómo se relacionan los derechos de la persona y del ciudadano con los derechos humanos modernos en Hegel. De esto depende lo que se pueda aprender de su aporte en la actualidad.

* Traducción directa del alemán de Alejandro Nava Tovar.

Me parecen necesarias dos observaciones preliminares, una conceptual y otra histórica. Conceptualmente, hoy se distingue entre derechos humanos y derechos fundamentales.[1] Los derechos humanos son válidos para todas las personas y vinculan a los Estados y a la comunidad internacional. Están formulados en declaraciones y pactos de Derecho Internacional (Nußberger, 2009). Los derechos fundamentales son derechos elementales de los ciudadanos que se recogen jurídicamente en las Constituciones y se dirigen a los respectivos Estados, normalmente en una lista que es jurídicamente superior a las demás disposiciones constitucionales y a las simples leyes. Estos y los poderes del Estado deben corresponderles y ser controlables por ellos –hoy en día principalmente por los tribunales constitucionales. En cuanto al contenido, los derechos humanos y los derechos fundamentales coinciden en gran medida, pero estos últimos se remontan al constituyente autónomo y no pueden entenderse simplemente como una adopción de los derechos humanos en las Constituciones nacionales.[2]

Hegel no utiliza ninguno de los dos términos explícitamente. Habla de derechos que pertenecen a las personas como tales y a todos por igual. Estos gozan de la protección de los Estados. Y explica, aunque no en la *Filosofía del Derecho*, de "determinaciones fundamentales (*Grundbestimmungen*)" y "fundamentos (*Grundlagen*)" (GW 15, 51) elementales e inmutables de los derechos civiles en una Constitución. En el caso de los derechos civiles (*Bürgerrechte*), Hegel distingue —no muy claramente en los textos que él mismo publicó— entre derechos pasivos de protección y derechos civiles activos o entre *burgués* y *ciudadano*. En las Constituciones modernas, esto se corresponde aproximadamente con la diferencia entre los derechos de los ciudadanos con permiso de residencia y los de los ciudadanos con derecho de voto activo y pasivo, dejando de lado aquí las gradaciones. Sin embargo, ambos tipos de derechos fundamentales en Hegel se distinguen claramente de los derechos fundamentales y humanos de la actualidad. Esto no es sólo una cuestión histórica, sino que también tiene razones sistemáticas que a menudo se descuidan o se "suavizan" con las actualizaciones contemporáneas. En este sentido, los dere-

[1] Pollmann, 2012, quien también señala la falta de distinción en el siglo XVIII y principios del XIX (130). En la segunda mitad del siglo XIX, a raíz del nacionalismo, el término "derechos fundamentales" sustituyó a menudo al de "derechos humanos" (Hoffmann 2010: 17).

[2] Véase, por ejemplo, sobre la relación de los derechos fundamentales con los derechos humanos en la Constitución alemana: H. Dreier, 2004: 238-242.

chos fundamentales en Hegel no tienen un carácter de modelo para el presente. No obstante, son importantes para (el entendimiento de) las crisis y los problemas actuales (véase la sección 3).

Desde el punto de vista histórico, sólo una breve observación: el período en el que Hegel concibe y desarrolla su Filosofía del Derecho cae, por así decirlo, en un "valle de una ola" en el desarrollo y aplicación de los derechos humanos. Tras el avance de las revoluciones norteamericana y francesa —al menos en la teoría y la conciencia pública, y menos en la influencia sobre las Constituciones y la práctica política— estamos en una fase de declive. En la Constitución francesa de 1814, tan alabada por Hegel, ya no desempeñan un aspecto importante.[3] En las Constituciones alemanas del constitucionalismo temprano, los derechos fundamentales aparecen —incluso en el proyecto de Wurtemberg de 1816, el cual fue criticado por Hegel—, pero sin ningún efecto determinante. Sin embargo, los primeros liberales alemanes supieron referirse a ellos y propagar su importancia —por ejemplo, el compatriota más joven de Hegel en Stuttgart, Robert von Mohl, o los autores del "S*taatslexikon*" (Siep, 2018). En Prusia, el movimiento constitucional en su conjunto estaba en retirada en 1819, pero Hegel estaba ciertamente más cerca de él que de la Restauración.[4] La posición de los derechos fundamentales en su *Filosofía del Derecho* nos ocupará enseguida. Mis reflexiones se dividen en tres apartados: 1. ¿Qué *son* los derechos humanos en la *Filosofía del Derecho* de Hegel? 2. ¿Qué *no* son los derechos humanos en Hegel? 3. ¿Qué más podemos aprender de la *Filosofía del Derecho* de Hegel para los derechos humanos?

¿Qué son los Derechos humanos en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?

Hegel comparte dos ideas básicas de los derechos humanos modernos en los escritos jurídico-filosóficos de los años de Heidelberg y Berlín: (a) *en primer lugar*, que todas las personas tienen los mismos derechos y que éstos pueden ser especificados; (b) *en segundo lugar*, que los Estados tienen la tarea de proteger estos derechos.

[3] Véase Wesel, 2010: 445 y Fleischmann, 1986: 87; sobre el desarrollo de los derechos humanos en el inicio del siglo XIX, véase también Hoffmann, 2010: 14-18.

[4] Ver Lübbe-W., 1981; Grawert, 1986; Siep, 2017.

a) Hegel no utiliza el concepto de derechos humanos ni el de derechos fundamentales en su *Filosofía del Derecho*. Empero, tres años antes, en su comentario sobre la discusión de los Estados de Wurtemberg en torno al proyecto de la Constitución Real de 1816,[5] Hegel habla de una lista de principios jurídicos a los que tendría que atenerse una Constitución, con referencia explícita a la Declaración francesa de 1789. Hegel lo llama un catálogo similar a los diez mandamientos, que debería colgarse en las iglesias y enseñarse en las escuelas:

> Si la Asamblea de los Estados hubiera dispuesto que los 20 §§ que contienen estas disposiciones generales se colgaran en pizarras en las iglesias, se enseñaran a los jóvenes adultos y se convirtieran en un artículo permanente de la instrucción escolar y eclesiástica, uno se sorprendería menos de que la Asamblea de los Estados los ignorara y no sintiera el valor del reconocimiento público por parte del gobierno y del conocimiento general de tales principios (GW 15, 51).

Hegel tampoco habla en este texto de derechos humanos o derechos fundamentales, sino de "determinaciones fundamentales de derechos y obligaciones (*Grundbestimmungen der Rechte und Verbindlichkeiten*)", "fundamentos simples de las instituciones del Estado (*einfachen Grundlagen der Staatseinrichtungen*)", etcétera (51). Sin embargo, los parágrafos del proyecto real que cita se refieren al contenido de los derechos fundamentales, como la igualdad ante la ley y la igualdad de impuestos, el Derecho a emigrar (después de cumplir el "servicio militar obligatorio"), la libertad de comercio y el acceso a los "cargos del Estado", independientemente del nacimiento y la religión. Esta última, sin embargo, limitada a las "tres confesiones religiosas cristianas" ("*drey christlichen Religionsbekenntnisse*")[6] (GW 15, 50). Lo destacable en nuestro contexto no es esta selección, sino su importancia en una Constitución. Esto deja claro que Hegel entiende la protección de los derechos fundamentales como un mandato constitucional.

A diferencia de los derechos "antiguos", es decir, de los derechos históricamente adquiridos de los estamentos, estos derechos se inscriben en el proyecto de Constitución "en aras de la racionalidad y de un derecho absoluto" (51). De este modo, Hegel

[5] GW 15, 30-125.

[6] El concepto de las iglesias en el § 270 de las *Grundlinien* es menos claro (Siep, 2015: 173-178). Cito las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* según el volumen 14,1 de las *Gesammelte Werke*. En lo que sigue, la indicación § sin más añadidos significa ese texto.

los sitúa en la tradición del Derecho racional (*Vernunftrecht*) —La obra *Principios de Filosofía del Derecho* de 1821 lleva como subtítulo "derecho natural"— y, por lo tanto, también están sujetos a la protección contra el cambio. Estos son los "reguladores permanentes en los que debe basarse tanto una revisión como una ampliación de lo existente, si una u otra es necesaria" (51). Si esto debe entenderse en el sentido de las barreras modernas al cambio en la parte de los derechos fundamentales de la Constitución es algo que todavía tendremos que tratar. Ciertamente, Hegel concede al legislador un margen de acción con respecto a estos principios ("sólo primero el esbozo fundamental"). Pero, del rango que da a los principios, se desprende que las Constituciones y los gobiernos deben orientarse por estos "reguladores (*Regulatoren*)", con los que habrá que seguir discutiendo las instituciones de control o de sanción en caso de violación de la "legislación... gobierno y administración" (51).

Sin embargo, de ello ya no se habla en la *Filosofía del Derecho* de Berlín. El silencio en el texto de los *Principios de Filosofía del Derecho* de 1821 se ha interpretado como una maniobra política ante la censura tras las resoluciones de Karlsbad. En mi opinión, las pruebas de ello no son convincentes (Lucas/Rameil, 1980). También se puede decir que, si para Hegel los derechos fundamentales son centrales en cualquier Constitución estatal, entonces no debería haber publicado todavía un libro en el que no pudiera decir eso, o debería haberlo corregido después. Por lo tanto, cabe suponer que no consideraba esencial un catálogo de derechos fundamentales para una Constitución, siempre y cuando los propios derechos estuvieran incluidos en ella.[7]

El término "derechos humanos" tampoco aparece en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, pero los derechos del "ser humano (*Mensch*)" se mencionan varias veces (§§ 190, 209, 270). Sin embargo, el "ser humano" no es un concepto sistemático en la *Filosofía del Derecho*, como los conceptos de la persona (*Person*), el sujeto (*Subjekt*) y el portador de derechos y deberes éticos (*Träger sittlicher Rechte und Pflichten*)[8]. Más bien, como dice Hegel en el § 209, es una expresión de la "representación (*Vorstellung*)", es decir, del pensamiento resumido, pero conceptualmente no articulado.

[7] Sin embargo, algunos pueden tener dudas. Ni la libertad de prensa (§ 319), ni el Derecho a la resistencia, ni la libertad de religión (especialmente la libertad negativa *de la* religión) están suficientemente protegidos en las *Grundlinien* (nota 12 anterior, así como Siep, 2015: 61, 73-78, 167-180). Una visión más positiva sobre la libertad de religión: Jaeschke, 2018: 259.

[8] "Éticos (*sittlich*)" son los derechos y deberes en el interior de una comunidad a los que como institución les corresponde el carácter de fines en sí mismos (§§ 163, 255, 258).

A pesar de ello, lo que la representación resume, Hegel lo describe de forma muy diferente en los dos lugares en los que se habla del "ser humano". En primer lugar (§ 190), Hegel habla del "punto de vista de las necesidades (*Standpunkt der Bedürfnisse*)" y subraya que "sólo aquí y realmente sólo aquí se habla del ser humano en este sentido". A diferencia de los animales, en la sociedad civil basada en la división del trabajo, las necesidades son "particularizadas" y se forman necesidades más "abstractas", como, por ejemplo, las de satisfacción en la profesión. Los seres humanos utilizan el entendimiento, las normas y las competencias, y desarrollan necesidades espirituales y sociales. Cuando, en este punto, Hegel introduce la representación (*Vorstellung*) de "ser humano", se puede pensar ciertamente en todas las capacidades físicas, psicológicas, intelectuales y voluntarias tratadas en la "Antropología". Se trata, pues, del ser humano "completo" en la unidad de sus necesidades y capacidades. Por tanto, los conceptos de persona, sujeto, ciudadano, etc., que se distinguen sistemáticamente en la *Filosofía del Derecho*, están también implicados en esta "concreción de la representación".

En cambio, en segundo lugar, donde se menciona al "ser humano" (§ 209), se trata de una capacidad común a todos los seres humanos que los hace portadores de iguales derechos: es el "pensamiento" como conciencia, "que el Yo sea aprehendido como persona *universal*, en lo cual *todos* somos idénticos". Así, Hegel continúa con esto: "*El ser humano vale porque es hombre*, y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia". El ser humano en tanto pensante, que se conoce a sí mismo como un Yo individual y atribuye tal conciencia a todos los seres humanos, es portador de iguales derechos.[9] Pero esto no incluye todos los derechos del ciudadano del Estado, como añade Hegel inmediatamente después en su crítica del cosmopolitismo y también en un lugar posterior (§ 270). Los cuáqueros, que rechazan el servicio militar, gozan de los mismos derechos dentro del Derecho civil (Derecho privado, Derecho penal). Pero no pueden reclamar los derechos cívicos activos (*aktive staatsbürgerliche Rechte*), "ser miembro del Estado" (*Mitgleid des Staates zu sein*). Como Hegel equipara a los judíos en su posición con los cuáqueros, esto también se aplica a ellos. El Estado no está "formalmente" obligado hacia los judíos "en

[9] Queda abierto cómo se relaciona el pensar de un Yo universal e individual con la pertenencia a la especie biológica y hasta qué punto se imputan los derechos a los miembros de la especie independientemente de sus capacidades fácticas.

lo que se refiere a la concesión incluso de derechos civiles [...] ya que deben considerarse [...] como pertenecientes a un pueblo extraño (*als einem fremden Volke*)". Sin embargo, debe conferirlos porque son "ante todo *seres humanos*" (GW 14.1, S. 217). Hegel distingue también los derechos humanos de los derechos civiles.[10] En términos modernos, parece tener en mente un "derecho a tener derechos" al que, no obstante, un Estado no está "formalmente" obligado, y para Hegel, ciertamente, tampoco en virtud del Derecho internacional.

Para Hegel, lo "concreto" de la representación del ser humano contiene los conceptos de persona, de sujeto y de roles morales como miembro de la familia y del estamento y como ciudadano del Estado. La *Filosofía del Derecho* los despliega, por lo que se pueden identificar los derechos fundamentales en sus distintos niveles, incluso anticipaciones de lo social y cultural, aunque no como derechos subjetivos frente al Estado ("prestacional [*Leistungs-Staat*]").[11] En el Derecho Abstracto, esto incluye el Derecho a disponer del propio cuerpo y la libertad de adquirir bienes y celebrar contratos, es decir, no ser obligado al intercambio y a dar prestaciones. En la moralidad, también existe "el Derecho de *libertad subjetiva*" (*das Recht der subjektiven Freyheit*) a que sólo se le imputen a uno los hechos cometidos conscientemente (§ 124). Asimismo, la publicidad y la accesibilidad a los principios de las leyes (§ 132) y la libertad de conciencia (§ 137), aunque no para infringir las leyes impunemente. En la sociedad civil y su administración estatal (§ 231, 287), se añaden los derechos procesales de la "administración de justicia" (*Rechtspflege*), así como las pretensiones éticas de apoyo por parte de las asociaciones profesionales y la administración estatal ("*Polizey*") (Siep, 2002b). Por último, en el Estado ético también se habla de derechos que hoy podrían contarse como derechos culturales: el Derecho a participar en un (cierto) Estado con una cultura ética propia, en la que la religión también desempeña un papel (véase 3. más adelante).

[10] En la *Nachschrift Ringier von 1819/20* se dice que los "cuáqueros, etc." son "propiamente incompatibles con el Estado" por su rechazo al servicio militar. El Estado moderno puede tolerarlos, pero pueden ser "meros burgueses, no ciudadanos. [...] Así los judíos [*bloße bourgeois sein, nicht citoyens*. [...] *So die Juden*]"(GW 26, 1, 526) Böckenförde (1991: 134 y ss.) califica de "inequívoca y decidida" la "defensa de la emancipación de los judíos" por parte de Hegel, pero, al mismo tiempo, afirma que sólo son "reconocidos como personas en la sociedad civil" —en cuanto a la participación activa en el Estado ético, la "neutralidad" sólo se aplica a las confesiones cristianas. (*cf.* Siep, 2015: 172 y siguientes).

[11] Sobre esto: Lübbe-Wolff, 1986, R. Dreier, 1989, Siep, 1992 b: 294-298.

b) No cabe duda de que Hegel considera que la tarea del Estado es proteger estos derechos. Esto es cierto en todos los niveles de la *Filosofía del Derecho* y en todos los derechos concretos que se acaban de mencionar. La "individualidad personal" encuentra su "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) en el Estado racional, es decir, "su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho (ihre vollständige Entwickelung und die Anerkennung ihres Rechts)*" (§ 260). El "principio de los Estados modernos" (*Prinzip der modernen Staaten*) consiste, sobre todo en el plano de la sociedad civil y de su libertad de contratación y de profesión, en "dejar que el principio de la subjetividad se consuma hasta llegar al *extremo independiente* (*selbständigen Extreme*) de la particularidad personal" (§260). Sin embargo, esto también significa "reconducir a los ciudadanos hacia una *unidad sustancial (in die substantielle Einheit zurückzuführen)*". Sólo en la actividad para el Estado como "fin último" (*Endzweck*) llegan a su "derecho supremo" (*höchstes Recht*) (§ 258). En esto, como aclara Hegel en la nota a este párrafo (GW 14.1: 202), radica también una profunda corrección de la teoría del Estado moderno, que —desde Hobbes hasta Fichte— se justificaba por el contrato de ciudadanos originalmente libres. Al menos para Locke y Fichte, los derechos estatales (*staatliche Rechte*) también estaban limitados por el mandato de protección del contrato. Por otra parte, Hegel no puede recurrir a la idea de la ruptura del contrato como justificación de la resistencia pasiva y activa.

La *Filosofía del Derecho* ya no habla de la inmutabilidad del Estado vinculado a los derechos fundamentales o a las disposiciones básicas, como en el *Landständeschrift*. Es cierto que el § 66 de la *Filosofía del Derecho* establece lo siguiente: "Son *inenajenables* aquellos bienes, o más bien aquellas determinaciones sustanciales (el Derecho sobre las cuales tampoco puede prescribir), que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión".[12]

Pero en el Derecho Abstracto se trata de cuestiones de derecho privado y contractual, es decir, de derechos y deberes frente a otras personas individuales y frente a uno mismo. El individuo no puede enajenarse a sí mismo, su autodeterminación y

[12] Esto incluye ciertamente el Derecho a abandonar una comunidad religiosa. Sin embargo, debido al "deber" del Estado de inducir a sus ciudadanos a pertenecer a una iglesia "exigir que se adhieran a una comunidad eclesiástica" (§ 270), no se puede hablar todavía de plena neutralidad del Estado y de libertad *de* religión. Según Böckenförde (1991: 134), esto también correspondía a la situación legal en Prusia antes de 1850: "abandonar la Iglesia sólo era posible en forma de adhesión a la misma".

su libertad de convicción, ni partes de su cuerpo. El Estado tiene que salvaguardar esto. Pero al mismo tiempo, el Estado "ético" (*der "sittliche" Staat*) tiene un "derecho supremo contra los individuos singulares (*das höchste Recht gegen die Einzelnen*)" (§ 258). Para la manifestación externa de su soberanía en la guerra, tiene derecho, si es necesario, al derecho sobre la vida y los bienes (§§ 323, 324).

¿Qué *no* son los derechos humanos en Hegel?

Los derechos humanos modernos tienen una doble referencia a las instancias que los proclaman, garantizan y —mediante su monopolio legítimo del uso de la fuerza, es decir, como Estados— protegen: necesitan una protección eficaz, sobre todo si se aplican a los individuos y no, como en su "prehistoria", a los poderes particulares, como los nobles y los obispos en la Carta Magna o el Parlamento en la Declaración inglesa de 1689. La protección de los "seres humanos" unos frente a otros y frente a los grupos —incluso frente a los Estados extranjeros— requiere de una jurisdicción central fuerte y un poder sancionador. Sin embargo, los poderes particulares, como las iglesias o los príncipes, también pierden sus funciones sociales en el proceso, que deben ser asumidas, al menos parcialmente, por el Estado. Esto hace necesario reclamar al Estado que garantice el "bienestar", uno de los orígenes de los derechos sociales.[13]

Aun así, al mismo tiempo, los individuos "débiles" también deben estar asegurados frente a su (nuevo) protector fuerte, tanto en lo que respecta a la obligación de este último de proporcionar protección jurídica como, sobre todo, frente al abuso del poder central que el Estado ha adquirido y que es necesario. Ambos, a saber, tanto la fuerza del poder protector como los intentos de limitarlo, han aumentado considerablemente desde Hegel. La primera, en el desarrollo del Estado nacional organizado centralmente, su burocracia, su ejército y el poder financiero apoyado por los ingresos fiscales.[14] Los segundos, en las instituciones del Estado de derecho, la separación de poderes, la democracia y el Derecho internacional. Los derechos

[13] Como es bien sabido, América Latina, especialmente la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, ha desempeñado un papel pionero en el desarrollo de los derechos sociales en las Constituciones. Véase. Horn, 2003: 672 y ss. (con numerosas referencias a la bibliografía en español).

[14] También los movimientos obreros y democráticos se apoyaron a veces en el fortalecimiento del Estado para hacer valer los derechos sociales y civiles (cfr. Hoffmann, 2010: 18).

fundamentales y los derechos humanos de Hegel tienen en mente el necesario fortalecimiento del Estado, mientras que la protección y las garantías contra el mismo permanecen subdesarrolladas. Esto se explicará a continuación utilizando (a) la relación entre soberanía y garantías y (b) en la relación que existe entre derechos humanos y democracia.

a) La comprensión de Hegel sobre el Estado está históricamente determinada por el colapso del Antiguo Imperio y el fortalecimiento de los Estados territoriales de Europa Occidental. Al mismo tiempo, la experiencia de la Revolución Francesa es para él la de la oposición "abstracta", no mediada, entre el individuo y la voluntad general no estructurada. Teóricamente, Hegel concluye de ello, por un lado, el rechazo de toda relación contractual entre los individuos y los grupos, por un lado, y el todo, tal como se caracteriza la relación en el marco del "derecho privado" entre los estamentos imperiales y el Antiguo Imperio. La unificación en un Estado soberano, no limitado por ningún derecho particular, es un fin en sí mismo (§ 258). Según Hegel, la organización interna del Estado debe ser, en efecto, una organización "orgánica", en el sentido de que deje a los grupos –sobre todo a las ramas profesionales– sus propias funciones de forma "subsidiaria", como se diría hoy.[15] Sin embargo, la uniformidad del Estado soberano, legislador y ejecutor de la ley no debe ponerse en peligro por una separación de poderes de control y equilibrio o a través de derechos y garantías que se retiren del acceso al Estado (Siep, 2002a).[16] Las "garantías" residen en el apoyo mutuo y la cooperación de las instituciones de la "Constitución interna" y la imparcialidad del Monarca hereditario (§§ 286, 301).

Sin embargo, en los conflictos entre los derechos de los individuos singulares y los del Estado, especialmente en sus disputas externas,[17] la ley del Estado tiene una primacía incondicional (§ 258). Todos los derechos particulares de los ciudadanos deben ser "idealizados" o probados como "nulos" cuando la soberanía del Estado está en juego "contra el exterior" (§§ 323, 324). Ello *no* sucede primariamente por la protección permanente de los derechos humanos y de los derechos fundamentales. Más bien debe probarse la "infinitud realmente efectiva como la idealidad de

[15] Para Hegel, los problemas sociales de la Inglaterra industrial temprana se deben también a la disolución de las corporaciones (§ 245).

[16] La composición y la función de la Cámara de Estados no la califican como un contrapeso "parlamentario" al gobierno y al poder del Príncipe.

[17] Hegel conoce no solamente razones defensivas para la guerra justa (§§ 324, 326, 334.).

todo lo finito dentro de él (*wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm*)" y la soberanía del Estado hacia el exterior como el "propio supremo momento (*höchstes eigenes Moment*)" (§ 323).[18] En la identificación con un Estado que otorga un sentido superior a la vida del ciudadano y que merece todos los sacrificios ("*Aufopferung*") residen el Derecho supremo y libertad suprema (§§ 258, 324).[19]

Por otra parte, el significado de los derechos humanos modernos radica precisamente en la delimitación de la soberanía.[20] Por lo tanto, no sólo están excluidos de la simple legislación, sino también de la enmienda constitucional en varias formas.[21] Los controles y la garantía de su inviolabilidad radica en la "auténtica" separación de poderes del Estado que se controlan mutuamente, sobre todo, el control de constitucionalidad.[22] Lo que estos contrapesos y controles internos no pueden conseguir en casos extremos se traslada al derecho de la resistencia y, especialmente desde la segunda mitad del siglo xx, al derecho internacional. Esto obliga a los Estados a aplicar los derechos humanos, incluidos los sociales y culturales, como el Derecho a la salud y la educación. La soberanía estatal está ligada a la "responsabilidad de proteger". En caso de violación, ésta deja de ser válida indefinidamente, incluso ante la comunidad internacional. Esto sigue siendo indiscutible a pesar de los problemas no resueltos de las "intervenciones de protección" con la legitimidad de la ONU (Kreß, 2019). Además, ha surgido una jurisdicción internacional para sancionar la protección de los derechos humanos en el marco del Derecho internacional.

[18] Para profundizar en esto ver Siep, 2015: 6-69, 136-138. En contra a *Schiller*: "El Estado no es nunca un fin; él es importante solamente como una condición bajo la cual el fin de la humanidad puede ser satisfecho y este fin de la humanidad no es otro que la formación de la fuerzas de todos los seres humanos, progresando (*Der Staat ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als Ausbildung der Kräfte aller Menschen, Fortschreitung*)". (Schiller, 1954: 541 f.)

[19] Sobre esto y sobre lo que a continuación sigue: Siep, 2015: 126-138.

[20] Kriele,1973: 194. "La soberanía es el desafío, los derechos humanos son el rechazo de este desafío". Los derechos individuales fueron precedidos por la limitación de la soberanía de los estamentos desde la *Magna Charta*.

[21] En los EE.UU., por ejemplo, a través de la casi imposible modificación procedural de las 10 "enmiendas"; en Alemania a través de la "garantía de eternidad" al menos para su núcleo, la dignidad humana y los elementos de la república social y federal (*Gundgesetz* Art. 1, 20, 70).

[22] También en ello Latinoamérica desempeña un importante papel (Venezuela 1811, México 1847) (*Cfr.* Horn, 2003: 679-682).

Hegel está muy alejado de todo esto. La *Filosofía del Derecho* sí contiene referencias al control de las autoridades contra el abuso de poder (§ 295, 301). Ese control se distribuye entre los ayuntamientos, los diputados de la Cámara de Estados, los tribunales de instancia y el propio monarca (Siep, 2015: 51-55). Pero Hegel no se detiene ante la desconfianza, las garantías y los mecanismos (§ 301). En parte por las razones históricas mencionadas, pero en parte también por su idealismo y su doctrina de la unidad del todo (*Alleinheitslehre*) (Henrich, 2010). Ciertamente, el autodesarrollo de la Idea absoluta implica su particularización —en el Espíritu objetivo— en derechos e instituciones. Pero estos siempre deben ser retomados en una unidad simple. En el terreno del Derecho, se trata de la idea del Estado capaz de actuar soberanamente y de su cúspide personal, así como la Idea absoluta se repliega también en la "personalidad" simple (GW 12: 236, 251). Por encima de estos Estados, en el ámbito de la acción, ya no hay más juez que la "historia del mundo". Pero esto no es una pura divinización del poder, porque Hegel cree poder demostrar el progreso de las instituciones racionales (véase § 342). Pero no hay ninguna institución en ella que se comprometa con la protección de los derechos humanos; el progreso en esta dirección ni siquiera se insinúa en la constitución de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

2b) El desarrollo de los derechos humanos, *después de* Hegel, está inseparablemente ligado al de la democracia.[23] Hoy en día, las dictaduras o los regímenes autoritarios invocan repetidamente los derechos humanos, pero, en el mejor de los casos, sólo pueden garantizarlos de forma fragmentaria y no reciben una protección duradera. Los derechos humanos y la democracia están vinculados de dos maneras: *Por un lado*, los derechos humanos implican la participación en la legislación, ya que, como subrayaron especialmente Rousseau y Kant, sólo quienes han participado en el establecimiento de las normas pueden seguir siendo autónomos en una comunidad jurídica. En las Constituciones modernas, esta participación está garantizada sobre todo por el Derecho al voto, libre, igual y secreto.[24] Por otro lado, porque

[23] Por principio Habermas, 1996: 298-303, Lohmann, 2011. Breves resúmenes históricos en: Hoffmann 2010, 16-18.

[24] Sobre el desarrollo histórico del sufragio y de la legislación y el control parlamentarios en Europa en el siglo XIX, véase: Kirsch, 1999. El desarrollo constitucional se caracteriza por la primacía cambiante en la interacción del "modo de gobierno parlamentario y el constitucionalismo monárquico" (*ibíd.* 188). Sobre el desarrollo en América Latina, véase Horn, 2003. Por supuesto, la Constitución de Estados Unidos también influye en ambos continentes.

es en la democracia donde mejor se protegen los derechos fundamentales y humanos. El gobierno de uno solo o de una élite se esfuerza por restringir la libertad de los "muchos" para mantenerse en el poder. La abolición de la libertad de opinión, de los medios de comunicación y de la independencia de los tribunales suele ser el primer paso. En cambio, la legislación de los ciudadanos, directa o representativa, puede hacer valer y defender estos derechos. Sin embargo, esto requiere la unificación del electorado para contrarrestar su debilitamiento por el aislamiento. En la sociedad moderna, se trata principalmente de partidos políticos, pero también de organizaciones de la sociedad civil, como sindicatos o asociaciones. Además, contra el posible abuso de la soberanía por parte de la mayoría parlamentaria, requiere una jurisdicción constitucional independiente a la que los ciudadanos también puedan recurrir individualmente. Los jueces constitucionales deben ser independientes de los otros dos poderes del Estado, sobre todo de los partidos y personas individuales. Sin embargo, en la actualidad existen muchas tensiones, incluso en los Estados democráticos, entre esta independencia y su vinculación con la soberanía popular.

El rechazo de Hegel a la democracia basada en el sufragio universal recoge la preocupación por la "atomización" de los individuos (*Grundlinien* §§ 273, 279, 301).[25] Pero Hegel no sólo se preocupa por la debilidad de los individuos, sino por la acumulación "sin filtro" de opiniones e intereses privados, que conduce a las decisiones aleatorias de las mayorías. Frente a esto, Hegel establece una mediación de competencias "concretas", sobre todo de los estamentos por profesiones, y la racionalidad científica del "estamento general" (§§ 291, 301). En cambio, no existe un pluralismo fundamental de visiones del mundo, valores e intereses. El orden estatal está basado en principios generales que, en última instancia, pueden fundamentarse filosóficamente. Hay complementariedad entre el Estado, la ciencia y la religión sólo porque son formas diferentes de acceder o manifestar la misma verdad absoluta (§ 360). Los conflictos irresolubles sólo se dan en la sociedad civil y en su economía. Deben ser mitigados por el Estado (como administración interna) y por las corporaciones de los municipios y de las profesiones.[26] Dentro del Estado ético propio y sus instituciones, estos pierden significado porque las personas privadas

[25] Si fuera elegida por todos los ciudadanos, la sociedad estaría "atomísticamente disuelta en los individuos" (§ 308) en lugar de estructurada corporativamente.

[26] Hegel no sigue el camino de una conciliación de intereses de carácter contractual entre el trabajo (sindicatos) y el capital, que ya había insinuado su modelo en el ámbito de la teoría económica Adam Smith.

deben subordinar en última instancia sus intereses al fin ético último, la "unificación" estatal como "el Ser divino (*seyende Göttliche*) en y para sí" (GW 14.1. 202).

Para Hegel, como es bien sabido, la monarquía constitucional es la síntesis de las formas de Estado elaboradas en la historia del mundo (*Grundlinien* § 273).[27] La Constitución de esa forma de Estado que más se correspondía con sus ideas era la "*Charte*" constitucional francesa de 1814. Su cuota de representación "democrática" era muy reducida (Fleischmann 1986: 88).[28] Lo más importante de la "Constitución" para Hegel es la incorporación del monarca en el saber del funcionariado y los puntos de vista de los nobles terratenientes (primera cámara) o las delegaciones de las corporaciones "convocadas" por él en la Asamblea de los Estados. También aquí debe garantizarse la experiencia de un estadista y una visión de conjunto de los grandes intereses económicos y políticos del Estado en su conjunto (§ 310). Sobre esta base general y en su espíritu, el monarca conserva una palabra de gran peso. Él no es una piedra final de la bóveda que neutraliza las fuerzas opuestas, sino una voluntad personal finalmente decisiva (§§ 279 y s.). El poder del príncipe es el único que decide sobre el Derecho a la guerra, por ejemplo (329).[29] Esto corresponde al modelo global de la unificación del todo orgánicamente estructurado en un ápice autoconsciente.[30]

Esto está muy lejos de las formas modernas de codeterminación democrática mediante el sufragio universal, la legislación parlamentaria, la elección y la responsabilidad del gobierno, el recurso a un tribunal constitucional, etc. Esto se debe no *sólo* a la época, como demostraría una comparación con contemporáneos filosóficamente más cercanos a la tradición de Kant y Montesquieu. No forma parte de la idea de la Constitución de Hegel que la soberanía popular se exprese principalmente en la legislación elegida por todos y que el fin supremo del poder estatal sea la protección de la dignidad humana y de los derechos fundamentales necesarios

[27] Ver también al igual que §§ 134 y 137 en la *Nachschrift Wannenmann 1817/18* (§ 134, con referencia a la Constitución de 1814 impuesta por Luis XVIII). GW 26,1: 163, 170 y s.

[28] Emundts y Horstmann constatan en la *Filosofía del Derecho* de Hegel "rasgo(s) fuertemente antidemocrático(s) en todas las cuestiones de la representación política de los ciudadanos" (Emundts/Horstmann, 2002: 105).

[29] A la que también pertenecen los órganos consultivos del Monarca (§ 284). Sus miembros son responsables ante el Monarca, no ante la asamblea legislativa. El propio Monarca es "como la última subjetividad decisiva [...] elevado por encima de toda responsabilidad de las acciones del Gobierno" (*ibíd.*).

[30] Esta interpretación filosófica, relacionada con la idea lógica, distingue también a Hegel de la concepción funcional "moderna" del Monarca en su época (Kirsch, 1999: 47, 390.).

para ello. "La soberanía popular" para Hegel no significa que todo el poder estatal emane del pueblo, sino que un pueblo tiene "hacia el exterior [...] sus propios príncipes o gobiernos supremos", y, hacia el interior, una Constitución estructurada (§ 278). La individualidad del Estado se encarna en la individualidad inmediata del monarca (§ 321).

La necesaria conexión con una democracia parlamentaria que se supone para los derechos humanos y fundamentales modernos, aunque esté minada en muchos regímenes autoritarios, existe en Hegel tan escasamente como las demás salvaguardias del Derecho constitucional e internacional contra la amenaza que supone el "protector" del estatal (véase el apartado a anterior).

¿Qué más podemos aprender de la *Filosofía del Derecho* de Hegel para los derechos humanos?

La mayoría de los observadores coinciden en que los derechos humanos están hoy en crisis.[31] Hay varias razones para ello: la fuerza de los Estados no democráticos en el ámbito económico (China) y de las políticas nacionales expansionistas basadas en el ejército (Rusia); la crisis de la democracia y del sistema multipartidista debido a la polarización ideológica reforzada por los medios de comunicación (EE.UU.) (Lepore, 2018); la inseguridad de las poblaciones envejecidas debido a la migración de culturas extranjeras y a un rápido cambio de costumbres, especialmente en lo que respecta a la familia tradicional (Europa); el retorno de las religiones tradicionales, a menudo en una forma depurada de elementos liberales (Islam teocrático o fundamentalista, cristianismo fundamentalista, religiones nacionales asiáticas); el fortalecimiento de las empresas privadas globalmente activas con la consecuencia de la corrupción y el desmantelamiento de los derechos sociales (América Latina, África). Todos estos movimientos –resumidos aquí en términos muy generales– promueven el liderazgo autoritario, el desmantelamiento de la separación de poderes, la instrumentalización de los medios de comunicación y la restricción de las libertades individuales. Por supuesto, esto se legitima a menudo con el lenguaje de los derechos humanos, que enfrenta los derechos de la identidad cultural contra los de

[31] Maier, 2019; Bielefeldt, 2019 y 2021; Lohmann, 2020.

la libertad de expresión o la libertad religiosa como defensa de los valores tradicionales contra la libertad de orientación sexual (Bielefeldt, 2021).

Hegel se enfrenta a una constelación históricamente diferente, pero similar en cuanto a los principios. Para él, el Estado "moderno" debe ser capaz de apoyar la "subjetividad" como libertad en el marco del Derecho privado, moral y adquisitiva, pero al mismo tiempo "retrotraerla" a una eticidad sustancial y a un Estado soberano fuerte (§ 260). Para ello, sin embargo, los individuos deben "interiorizar" su pertenencia a las instituciones y sus mentalidades y adaptar sus deseos y opiniones a ellas. Para Hegel, esto se aplica tanto a la familia nuclear heterosexual como a la profesión de larga duración con su propio honor profesional, a la pertenencia a la iglesia y, sobre todo, al Estado ético. Esto también se hace comprensible para los ciudadanos por el hecho de que el Estado en su orden interno corresponde a la verdad religiosa, la cual, de hecho, es una forma mundana del Absoluto mismo (§ 258).[32] Este representa un fin en sí mismo que nunca debe estar subordinado a los intereses privados. Esta piedad estatal protestante secularizada —*lo cual*, al fin y al cabo, es una tesis históricamente nada descabellada— permite una lealtad que convierte la corrupción y la explotación privada del poder político en un auténtico sacrilegio.

Hegel anticipó así los conflictos entre los derechos de defensa y las exigencias del Estado fuerte al igual que los que existen entre los derechos privados de libertad y la pretensión de unificación con un todo cultural "mayor" que, desde finales del siglo XIX y de nuevo en el XXI, lo han sido la nacióny a menudo la religión que predomina en ella.[33] Hegel también vinculó estrictamente los derechos con los deberes, al igual que lo hizo la antigua doctrina del Estado de la época premoderna y temprana. En las situaciones extremas actuales, como la lucha contra las epidemias o la renuncia al consumo para la limitación de las emisiones, vuelve a quedar clara esta necesaria vinculación de los derechos de libertad y los deberes de solidaridad.

Así que puede decirse que Hegel discutió, en un nivel fundamentalmente filosófico, los problemas que subyacen a la crisis de los derechos humanos en la actualidad. Pero, ¿podemos seguir aprendiendo de él para superar esta y otras crisis?

[32] "La Divinidad que es en y para sí y su absoluta autoridad y majestad" (GW 14.1, 202). Sobre la correspondencia entre el Absoluto religioso y el estatal, §§ 270 y 360.

[33] Los Estados de Hegel están ligados a determinados pueblos y a sus tradiciones, pero él no conoce todavía un nacionalismo agresivo contra los enemigos internos y externos (Siep, 2014).

Citaré tres consecuencias positivas. Posteriormente, habría que volver a recordar los límites históricos y sistemáticos.

1. En el lado positivo, sigue siendo significativo que los derechos humanos sólo pueden preservarse mediante el compromiso con una cultura política que también exige sacrificios al individuo. Se trata de la participación en una vida pública que va más allá de los intereses privados, mediante la información, la formación de opinión y la vigilancia contra la discriminación y los movimientos autoritarios. Llevar una vida pública fue reconocido por Hegel, con la tradición clásica contra el "*idiota*", el hombre privado que persigue sólo sus propios intereses, como determinación y destino (*Bestimmung*) del hombre y del ciudadano. Actualmente, esto también exige renunciar a las libertades del consumo y de la movilidad que ya no son compatibles con un enfoque responsable del clima, la naturaleza y la vida extrahumana. Esto es válido tanto en el sentido de proteger los "fundamentos naturales de la vida" como en el de evitar las epidemias propagadas por la movilidad global.

2. Aunque el Estado ya no sea un fin en sí mismo y no posea la dignidad de un absoluto análogo a la religión, sus tareas y requisitos deben entenderse como separados de los intereses y beneficios privados. Es cierto que, como dice Hegel del patriotismo ordinario, el Estado en su conjunto puede considerarse útil para los intereses de la autoconservación y la búsqueda de la felicidad (§ 268). Esto se refiere a sus funciones de prevención de la violencia privada, de protección de los derechos, de mitigar al menos las crisis económicas y de ayuda en situaciones de emergencia también a través de las prestaciones sociales —hoy considerablemente extendidas en los Estados de bienestar. Todo ello favorece los intereses privados de los ciudadanos. Pero la orientación al bien común del Estado no debe ser afectada "parasitariamente" por intereses privados. Esto anula la igualdad de derechos y oportunidades y socava la lealtad basada en tener que obedecer leyes y actos administrativos autorizados por todos y para todos.

3. Las disposiciones (*Gesinnungen*),[34] asociadas a las obligaciones, también deben existir de forma más concreta en las comunidades "subestatales". No son necesarias corporaciones estrictamente constituidas, sino comunidades autogestionadas e impulsadas por tareas comunes más que por la ambición personal. Esto debe existir en el ámbito de la ciencia, en las comunas y también en los lugares de trabajo. Es-

[34] Aquí en el sentido utilizado por Hegel de modos habituales de pensar y actuar.

tas disposiciones no deben ser pulverizadas por la competencia excesiva y los "incentivos monetarios". Esto vale también para la promoción de la ciencia por parte de patrocinadores privados y públicos. Es válido para los hospitales, las escuelas y los medios de comunicación, donde hay que contar con una devoción —"ética (*sittlich*)", en términos de Hegel— a los objetivos y valores rectores de la ayuda mutua, la verdad, la educación, etc. Esto incluye sacrificios por la estabilidad y el ethos de las instituciones. Sólo sobre este fundamento "orgánico" puede construirse una política estatal de derechos humanos y de reconocimiento.[35]

Las consecuencias negativas o los límites están, como ya se ha indicado anteriormente (Parte 2), relacionados tanto con la experiencia histórica como con el fundamento "monista" de la filosofía de Hegel. El establecimiento del Estado territorial moderno mediante la "expropiación" (Weber, 1988: 510 y s.) de los poderes particulares, en vez de la relación contractual (derecho privado) de la época premoderna, fue una condición para la igualdad jurídica y la salvaguarda de los derechos fundamentales. Pero este fortalecimiento no debe desprenderse de su vínculo con la protección jurídica mediante un "sobre-enaltecimiento ético (*sittliche Überhöhung*)" de la soberanía como fin en sí mismo. Tras la destrucción de todo Estado de derecho por parte de los Estados con su propia cosmovisión cuasireligiosa y pseudocientífica, este vínculo debe reforzarse en los distintos niveles (véase el punto 2). En los conflictos fundamentales entre lo que el Estado reclama para su propia soberanía y los derechos humanos asociados a la dignidad humana, estos últimos deben priorizarse en principio como "obligación de todo poder estatal".[36] En el Derecho internacional actual se habla de derechos humanos "a prueba de emergencias", que el Estado no puede suspender ni siquiera en el caso de defensa (Mohr, 1993: 97 y s.).

Sin embargo, para ello hay que corregir el modelo general de la filosofía hegeliana: el despliegue de todas las diferencias a partir de un Absoluto unificado que implica el todo y al final lo "concentra" en una unidad simple. La idea de organismo debe liberarse de este monismo del "nosotros" concentrado en un "yo": las partes y el todo deben, como en el concepto de organismo de Kant, tener una finalidad simétrica recíproca. La "cúspide" del poder soberano debe ser a su vez plural, como

[35] Sobre los niveles del reconocimiento mutuo en las democracias pluralistas, ver Siep, 2021.Siep, 2021.

[36] Así se dice en el Artículo 1 de la Constitución alemana.

lo exige el principio de la separación de poderes.[37] Además, el Estado debe cumplir con su obligación de proteger los derechos humanos a través de una juridificación efectiva de las relaciones entre los Estados, de un derecho internacional que disponga de sanciones y de una jurisdicción internacional.[38] El Estado no debe mantener una relación de analogía con ninguna religión, sino que debe tolerar todas aquellas que estén de acuerdo con los derechos humanos y con la Constitución basada en el Estado de Derecho –aunque ello sea por motivos diferentes.

Aquella identidad cultural, para la cual la religión o la monarquía tienen un significado subsidiario en el mejor de los casos, es fundamentalmente la de la historia común con las culturas constitucionales (Siep, 2014). La autocomprensión de un pueblo puede construirse a partir de las experiencias y los procesos de aprendizaje que se derivan principalmente de las injusticias y los sufrimientos que han sido cometidos. Estas experiencias no se limitan a los Estados con antiguos regímenes criminales. Casi todos los Estados modernos tienen a sus espaldas épocas de discriminación de las minorías, de colonización interna y externa, etc. Su retorno debe ser impedido institucionalmente y por medio de la memoria colectiva. Por supuesto, esto no excluye el aprendizaje de fases más "felices" y más estables de la historia propia y ajena. Además, los rituales cotidianos y el patriotismo no agresivo –por ejemplo, en las competencias deportivas o culturales– también pueden contribuir al sentimiento de pertenencia. Pero la pertenencia también se crea mediante el compromiso con las tareas futuras, de las que no se carece en una época de crisis global de la civilización técnica. También es posible "identificarse", más allá del propio Estado, en muchas actividades y asociaciones supraestatales ("no gubernamentales"). Estas actividades y asociaciones pueden despertar y activar la conciencia de las importantes tareas comunes y las renuncias necesarias. Muchas de ellas tienen que ver con la realización de los derechos humanos a escala mundial.

Si no se malinterpretan los derechos humanos en términos individualistas,[39] incluso los derechos de defensa sancionables contra el propio Estado no albergan el peligro de la "atomización" o la privatización. Las situaciones de emergencia (*Notstände*) en las que hay que restringir las libertades individuales frente a los bienes

[37] Con el correspondiente "desempoderamiento (*Entmachtung*)" del jefe de Estado simbólico en la figura de un presidente o monarca en las democracias parlamentarias modernas.

[38] *Cfr.* sobre el desarrollo desde 1948 Klein, 2012.

[39] Sobre la crítica, ver Waldron, 1997, Lohmann, 2012, Siep, 2021a.

públicos seguirán existiendo: se están experimentando de nuevo, a veces de forma dolorosa, precisamente en la pandemia. Sin embargo, esta restricción debe servir siempre para asegurar permanentemente los derechos de todos. Los derechos humanos del individuo están ligados a la preservación de la misma libertad e integridad de los demás. Pero también son un derecho a participar en los bienes y tareas públicas de la comunidad. Los sistemas de salud y educación presuponen solidaridad y prestaciones recíprocas, no sólo la disposición voluntaria para las contribuciones al Estado.

Los derechos humanos, en todas las "generaciones" de su desarrollo, no están exentos de conflictos internos ni con grupos e instituciones. También hay que restringir las libertades en favor de los derechos de las generaciones futuras. El ejercicio de derechos como el de emigrar también puede desestabilizar a los Estados, tanto a los países de origen como a los de acogida. Pero, además de los derechos y del florecimiento de los individuos y grupos, ya no hay ningún absoluto *estatal* en favor del cual deban sacrificarse. Lo que tenemos que aprender de Hegel es que el Estado no debe estar subordinado ni a un absoluto religioso ni al beneficio privado. Esta es una condición de los derechos humanos, así como de un poder central de imposición del Derecho que no debe desintegrarse en centros de poder particulares (Estados fallidos, defensa civil, etc.). Sin embargo, la concepción de la subjetividad absoluta de Hegel ya no es un buen marco para una filosofía de los derechos humanos.[40]

Bibliografía

Bielefeldt, H. (2019). "Die Evidenz der Menschenrechte. Emphase und Diskurs" en M. Kühnlein-J.-P. Wils (eds.), *Der Westen und die Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Gespräch mit Hans Joas*, pp. 57-65. Nomos. Baden-Baden.

____ (2021). "Entliberalisierung eines klassischen Freiheitsrechts? Zur politischen Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit" en *Zeitschrift für Menschenrechte*, Jg. 15, Nr. 2: pp. 30-44.

Böckenförde, E-W. (1991). "Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel", en ders. (ed.) *Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, pp. 115-142. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

[40] Consultar sobre esto Horstmann, 1990: 80.

Dreier, H. (2004). "Artikel 1, 2 Menschenrechte", en ders. (ed.), *Grundgesetz Kommentar*, pp. 232-246. Mohr Siebeck. Tubinga.

Dreier, R. (1989). "Deutscher Idealismus und Menschenrechte" en: N. McCormick-Z. Bankowski (eds.), *Enlightenment, Rights, and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, pp. 54-106. Aberdeen University. Aberdeen.

Emundts, D., Horstmann, R-F. (2002). *G.W.F. Hegel, Eine Einführung*. Reclam. Stuttgart.

Fleischmann, E. (1986). "Hegel et la Restauration en France" en H-C. Lucas y O. Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, pp. 69-92. Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt.

Grawert, R. (1986). "Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preußen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischem Konzept" en H-C. Lucas y O. Pöggeler (eds.), *Hegels Rechts Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen* Verfassungsgeschiche, pp. 257-310. Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt.

Habermas, J. (1996). "Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie" en ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, pp. 293-305. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Hegel, G. W. F., (1968 ff.). *Gesammelte Werke*. Editadas en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Abgekürzt GW/Zitierte Bände. Hamburgo. Düsseldorf.

GW 14.1 (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Edición de Klaus Grotsch y Elisabeth Weisser-Lohmann.

GW 15 (1990). *Schriften und Entwürfe I* (1817-1825). Edición de Friedrich Hogemann y Christoph Jamme.

GW 26.1 (2013). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Die Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20*. Edición de Dirk Felgenhauer.

GW 12 (1981). *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. Edición de Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke.

GW 20 (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Tercera edición (Heidelberg 1830). Editaco en colaboración con Udo Rameil por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas.

Henrich, D., (2010). "Hegel und Hölderlin" en ders., *Hegel im Kontext*, pp. 9-40. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

Hoffmann, S-L. (2010). "Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte" en ders. (ed.), *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, pp. 7-37. Gotinga.

Horn, H-R. (2003). "Generationen von Grundrechten im kooperativen Verfassungsstaat. Iberoamerikanische Beiträge zum Konstitutionalismus" en *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart* 51, pp. 664-694.

Horstmann, R-P. (1990). *Wahrheit aus dem Begriff*. Anton Hain. Fráncfort del Meno.

Jaeschke, W. (2017). "Staat und Religion (§ 270)" en L. Siep (ed.), G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 247-260. Akademie Verlag. Berlín.

Kirsch, M., (1999). *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp-Frankreich im Vergleich.* Vandenhoeck & Ruprecht. Gotinga.

Klein, E. (2012). "Die völkerrechtliche Entwicklung seit 1948" en A. Pollman y G. Lohmann (eds.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, pp. 219-223. Metzler. Stuttgart.

Kreß, C. (2019). "On the Principle of Non-use of Force in Current International Law" en *Just Security 2019*. Disponible en: https://www.justsecurity.org/66372/on-the-principle-of-non-use-of-force-in-current-international-law/.

Kriele, M. (1973). "Zur Geschichte der Grund und Menschenrechte" en Achterberg, Norbert (ed.), *Öffentliches Recht und Politik, Festschrift für H. U. Scupin*, pp. 187-212. Duncker und Humblot. Berlín.

Lepore, J. (2018). *These Truths. A History of the United States.* W. W. Norton & Company. Nueva York.

Lohmann, G. (2011). "Demokratie und Menschenrechte, Menschenrechte und Demokratie" en *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19, pp. 145-162.

___ (2012). "Individuelle Freiheitsrechte, politische Teilnahmerechte, soziale Teilhaberechte" en A. Pollmann, G. Lohmann (eds.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, pp. 219-223. Metzler. Stuttgart.

___ (2020). "Droht der Menschenrechtsentwicklung eine Regression? Eine Skizze" en *Zeitschrift für Menschenrechte* 14.1, pp. 126-149.

Lucas, Hans-Christian y Udo Rameil (1980). "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs-und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts" en *Hegel-Studien* 15, pp. 63-93.

Lübbe-Wolff, Gertrude (1981). "Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf" en *Zeitschrift für philos. Forschung* 35, pp. 476-501.

___ (1986). "Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Grundlagen von Hegels Staatsbegriff" en H-C. Lucas, y O. Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der*

europäischen Verfassungsgeschichte, pp. 421-446. Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Maier, H. (2019). "Menschenrechte heute" en M. Kühnlein y J. P. Wils (eds.). *Der Westen und die Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Gespräch mit Hans Joas*, pp. 25-33. Nomos. Baden-Baden.

Mohr, M. (1993). "Einmischung für die Menschenrechte contra staatliche Souveränität?" en H. Bielefeldt y V. Deile - B. Thomson (eds.), *Amnesty international. Menschenrechte vor der Jahrtausendwende*, pp. 88-100. Fráncfort del Meno.

Nußberger, A. (2009). *Das Völkerrecht*. C.H. Beck. Múnich.

Pollmann, A., (2012). "Menschenrechte, Grundrechte, Bürgerrechte" en A. Pollmann y G. Lohmann (eds.), *Handbuch Menschenrechte*, pp. 129-136. Metzler. Stuttgart.

Schiller, F. (1954). "Die Gesetzgebung des Lykurg und Solon" en ders., *Gesammelte Werke* in 8 Bänden, edición de Alexander Abusch, 6.541 s. Aufbau. Berlín.

Siep, L. (1992a). "Hegels Theorie der Gewaltenteilung" en ders. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, pp. 240-269. Fráncfort del Meno.

_____ (1992b). "Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts" en ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, pp. 285-306. Suhrkamp. Fráncfort del Meno.

_____ (2014). "Du corps mystique à l'histoire-expérience: la nation dans l'idéalisme allemand et aujourd'hui/Vom mystischen Körper zur Erfahrungsgeschichte: Nation en deutschen Idealismus und heute" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero. (Número especial *"La nation"*), pp. 41-73.

_____ (2015). *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee.* Mohr Siebeck. Tubinga.

_____ (2017). "Vernunftrecht und Rechtsgeschichte, Kontext und Konzept der *Grundlinien* mit Blick auf die Vorrede" en ders. (ed.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts,* pp. 1-22. Akademie Verlag. Berlín.

_____ (2018). "Widerstandsrecht zwischen Vernunftstaat und Rechtsstaat" en D. P. Schweikard, N. Mooren y L. Siep (eds.), *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung*, pp. 99-131. Mohr Siebeck. Tubinga.

_____ (2021a). "Formen und Stufen der Anerkennung" en L. Siep, H. Ikäheimo y M. Quante (eds.), *Handbuch Anerkennung*. pp. 5-67. Springer. Wiesbaden.

_____ (2021b). "Gibt es eine Hierarchie der Menschenrechte? Überlegungen aus historischer und systematischer Sicht" *Zeitschrift für Menschenrechte* 15, Nr. 2: 7-28.

Waldron, J. (1987). *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man.* Routledge. Londres.

Weber, M., (1988). "Politik als Beruf" en: J. Winckelmann (ed.). *Max Weber, Gesammelte Politische Schriften*, pp. 505-560. Tubinga.

Wesel, U. (2010). *Geschichte des Rechts in Europa.* C.H. Beck. Múnich.

La Filosofía *del Derecho de Georg Wilhelm Friedrich Hegel: sentido, problemas y perspectivas*, de Gustavo Leyva y Alejandro Nava Tovar (eds.), número 39 de la colección Abate Faria, se terminó de imprimir en agosto de 2024, en los Talleres Gráficos de la Dirección de Publicaciones y Promoción Editorial de la Rectoría General de la Universidad Autónoma Metropolitana, Boulevard Adolfo Ruiz Cortines núm. 5157, col. Guadalupita, Tlalpan, 14610, Ciudad de México. El tiraje fue de 300 ejemplares impresos sobre papel cultural de 75 g. En su composición se utilizó la familia tipográfica Minion Pro. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Cristian Lagunas y Martha Patricia Silva Pérez.

Alejandro Nava Tovar es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Durante sus estudios doctorales hizo una estancia en la Universidad Christian Albrecht de Kiel, Alemania, bajo la dirección de Robert Alexy, con una beca del DAAD. Entre sus publicaciones destacan *La institucionalización de la razón. La filosofía del derecho de Robert Alexy* (2015), la traducción de *La filosofía del derecho de Gustav Radbruch*, de Stanley L. Paulson (2019), *Argumentación jurídica* (2020), *Populismo punitivo. Crítica del discurso penal moderno* (2021), *Derecho, argumentación y ponderación. Ensayos en honor a Robert Alexy*, coeditado con Gonzalo Villa-Rosas, Cláudia Toledo y Arnulfo D. Mateos (2023) y *Filosofía política de la pena. Una lectura acerca de los fundamentos filosóficos de la pena estatal* (2023). Actualmente está en prensa por la editorial Castelvecchi *Populismo punitivo. Critica del discorso penale* (2024), versión italiana de *Populismo punitivo*.

Las *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (conocidas simplemente como *Filosofía del Derecho*) de Hegel aparecieron el mes de octubre de 1820 (a pesar de estar fechadas en el año de 1821) en Berlín. El influjo de esta obra se extendió rápidamente más allá del ámbito filosófico e incluso académico para incidir también en las discusiones del ámbito del derecho y de la política. A doscientos años de su publicación, en este libro se presenta una reflexión colectiva en torno a los diversos ejes de análisis, preguntas, problemas y desafíos teóricos, filosóficos y políticos planteados por Hegel, estableciendo su relevancia, significación y límites para el análisis del presente. Para ello, se reúnen a especialistas en la obra y el pensamiento de Hegel provenientes de diversas latitudes y tradiciones filosóficas dentro y fuera del ámbito hispanohablante, y cuyos ensayos contribuirán al estudio, recepción y crítica de dicha obra central.

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

9 786072 831551